
BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية



تجديد الفكر الديني في الإسلام

تأليف

محمد إقبال

ترجمة

محمد يوسف عدس

تقديم

الشيماء الدمرداش العقالي

دار الكتاب المصرى
القاهرة



دار الكتاب اللبنانى
بيروت

تجديد الفكر الديني في الإسلام



تجديد الفكر الديني في الإسلام

تأليف

محمد إقبال

ترجمة

محمد يوسف عدس

تقديم

الشيماء الدمرداش العقالي

٢٠١١

دار الكتاب المصرى
القاهرة



دار الكتاب اللبنانى
بيروت

إقبال، محمد، السير، 1877 – 1938.
تجديد الفكر الديني في الإسلام / تأليف محمد إقبال ؛ ترجمة محمد يوسف عدس ؛ تقديم الشيماء الدمرداش العقالي – الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، 2010.
ص. سم. (في الفكر النهضوي الإسلامي)

تدمك 978-977-452-093-8

ترجمة لكتاب: The Reconstruction of Religious Though in Islam, Mohamed Iqbal
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

1. الفلسفة الإسلامية. أ. عدس، محمد يوسف. ب. العقالي، الشيماء الدمرداش. ج. العنوان. د. السلسلة.

ديوي – 181.07 2010499246

ISBN: 978-977-452-093-8
رقم الإيداع: 2010/20420

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير
للوكالة السويسرية للتنمية والتعاون Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC)
ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York
على الدعم المادي والمعنوي الذي قدَّماه للمشروع.

هذا الكتاب ضمن فعاليات مشروع «إعادة إصدار كتب التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن/ التاسع عشر والعشرين الميلاديَّيْن»

المحتوى

كتاب «تجديد الفكر الديني في الإسلام»

مقدّمة السلسلة

إن فكرة هذا المشروع الذي أُطلِق عليه «إعادة إصدار كتب التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْنِ / التاسع عشر والعشرين الميلادِيَّيْن»، قد نبعت من الرؤية التي تتبناها مكتبة الإسكندرية بشأن ضرورة المحافظة على التراث الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة، والمساهمة في نقل هذا التراث للأجيال المتعاقبة تأكيدًا لأهمية التواصل بين أجيال الأمة عبر تاريخها الحضاري؛ إذ إن الإنتاج الثقافي - لا شكَّ - تراكمي، وإن الإبداع ينبت في الأرض الخصبة بعطاء السابقين، وإن التجديد الفعال لا يتم إلا مع التأصيل. وضمان هذا التواصل يعتبر من أهم وظائف المكتبة التي اضطلعت بها، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة.

والسبب الرئيسي لاختيار هذين القرنين هو وجود انطباع سائد غير صحيح؛ وهو أن الإسهامات الكبيرة التي قام بها المفكرون والعلماء المسلمون قد توقفت عند فترات تاريخية قديمة، ولم تتجاوزها. ولكن الحقائق الموثقة تشير إلى غير ذلك، وتؤكد أن عطاء المفكرين المسلمين في الفكر النهضوي التنويري - وإن

مر بمدٍّ وجزر – إنما هو تواصل عبر الأحقاب الزمنية المختلفة، بما في ذلك الحقبة الحديثة والمعاصرة التي تشمل القرنين الأخيرين.

يهدف هذا المشروع – فيما يهدف – إلى تكوين مكتبة متكاملة ومتنوعة، تضم مختارات من أهم الأعمال الفكرية لرواد الإصلاح والتجديد الإسلامي خلال القرنين الهجريَّيْن المذكورَيْن. والمكتبة إذ تسعى لإتاحة هذه المختارات على أوسع نطاق ممكن، عبر إعادة إصدارها في طبعة ورقية جديدة، وعبر النشر الإلكتروني أيضًا على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)؛ فإنها تستهدف في المقام الأول إتاحة هذه المختارات للشباب وللأجيال الجديدة بصفة خاصة.

ويسبق كلَّ كتاب تقديمٌ أعده أحد الباحثين المتميزين، وفق منهجية منضبطة، جمعت بين التعريف بأولئك الرواد واجتهاداتهم من جهة، والتعريف بالسياق التاريخي/ الاجتماعي الذي ظهرت فيه تلك الاجتهادات من جهة أخرى؛ بما كان فيه من تحديات وقضايا نهضوية كبرى، مع التأكيد أساسًا على آراء المؤلف واجتهاداته والأصداء التي تركها الكتاب. وللتأكد من توافر أعلى معايير الدقة، فإن التقديمات التي كتبها الباحثون قد راجعتها واعتمدتها لجنة من كبار الأساتذة المتخصصين، وذلك بعد مناقشات مستفيضة، وحوارات علمية رصينة، استغرقت جلسات متتالية لكل تقديم، شارك فيها كاتب التقديم ونظراؤه من فريق الباحثين الذين شاركوا في هذا المشروع الكبير. كما قامت مجموعة

من المتخصصين على تدقيق نصوص الكتب ومراجعتها بما يوافق الطبعة الأصلية للكتاب.

هذا، وتقوم المكتبة أيضًا – في إطار هذا المشروع – بترجمة تلك المختارات إلى الإنجليزية ثم الفرنسية؛ مستهدفة أبناء المسلمين الناطقين بغير العربية، كما ستتيحها لمراكز البحث والجامعات ومؤسسات صناعة الرأي في مختلف أنحاء العالم. وتأمل المكتبة أن يساعد ذلك على تنقية صورة الإسلام من التشويهات التي يلصقها البعض به زورًا وبهتانًا، وبيان زيف كثير من الاتهامات الباطلة التي يُتَّهم بها المسلمون في جملتهم، خاصة من قِبَل الجهات المناوئة في الغرب.

إن قسمًا كبيرًا من كتابات رواد التنوير والإصلاح في الفكر الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، لا يزال بعيدًا عن الأضواء، ومن ثم لا يزال محدود التأثير في مواجهة المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا. وربما كان غياب هذا القسم من التراث النهضوي الإسلامي سببًا من أسباب تكرار الأسئلة نفسها التي سبق أن أجاب عنها أولئك الرواد في سياق واقعهم الذي عاصروه. وربما كان هذا الغياب أيضًا سببًا من أسباب تفاقم الأزمات الفكرية والعقائدية التي يتعرض لها أبناؤنا من الأجيال الجديدة داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية وخارجها. ويكفي أن نشير إلى أن أعمال أمثال: محمد عبده، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد إقبال، وخير الدين التونسي، وسعيد النورسي، ومالك بن نبي، وعلاَّل الفاسي، والطاهر ابن عاشور، ومصطفى المراغي، ومحمود

شلتوت، وعلي شريعتي، وعلي عزت بيجوفتش، وأحمد جودت باشا – وغيرهم – لا تزال بمنأًى عن أيدي الأجيال الجديدة من الشباب في أغلبية البلدان العربية والإسلامية، فضلاً عن الشباب المسلم الذي يعيش في مجتمعات أوروبية أو أمريكية؛ الأمر الذي يلقي على المكتبة عبئًا مضاعفًا من أجل ترجمة هذه الأعمال، وليس فقط إعادة نشرها بالعربية وتيسير الحصول عليها (ورقيًّا وإلكترونيًّا).

إن هذا المشروع يسعى للجمع بين الإحياء، والتجديد، والإبداع، والتواصل مع الآخر. وليس اهتمامنا بهذا التراث إشارة إلى رفض الجديد الوافد علينا، بل علينا أن نتفاعل معه، ونختار منه ما يناسبنا، فتزداد حياتنا الثقافية ثراءً، وتتجدد أفكارنا بهذا التفاعل البناء بين القديم والجديد، بين الموروث والوافد، فتنتج الأجيال الجديدة عطاءها الجديد، إسهامًا في التراث الإنساني المشترك، بكل ما فيه من تنوع الهويات وتعددها.

وأملنا هو أن نسهم في إتاحة مصادر معرفية أصيلة وثرية لطلاب العلم والثقافة داخل أوطاننا وخارجها، وأن تستنهض هذه الإسهامات همم الأجيال الجديدة كي تقدم اجتهاداتها في مواجهة التحديات التي تعيشها الأمة؛ مستلهمة المنهج العلمي الدقيق الذي سار عليه أولئك الرواد الذين عاشوا خلال القرنين الهجريين الأخيرين، وتفاعلوا مع قضايا أمتهم، وبذلوا قصارى جهدهم واجتهدوا في تقديم الإجابات عن تحديات عصرهم من أجل نهضتها وتقدمها.

لقد وجدنا أن من أوجب مهماتنا ومن أولى مسئولياتنا في مكتبة الإسكندرية، أن نسهم في توعية الأجيال الجديدة من الشباب في مصر، وفي غيرها من البلدان العربية والإسلامية، وغيرهم من الشباب المسلم في البلاد غير الإسلامية بالعطاء الحضاري للعلماء المسلمين في العصر الحديث، خلال القرنين المشار إليهما على وجه التحديد؛ حتى لا يترسَّخ الانطباع السائد الخاطئ، الذي سبق أن أشرنا إليه؛ فليس صحيحًا أن جهود العطاء الحضاري والإبداع الفكري للمسلمين قد توقفت عند فترات زمنية مضت عليها عدة قرون، والصحيح هو أنهم أضافوا الجديد في زمانهم، والمفيد لأمتهم وللإنسانية من أجل التقدم والحث على السعي لتحسين نوعية الحياة لبني البشر جميعًا.

وإذا كان العلم حصاد التفكير وإعمال العقل والتنقيب المنظم عن المعرفة، فإن الكتب هي آلة توارثه في الزمن؛ كي يتداوله الناس عبر الأجيال وفيما بين الأمم.

إسماعيل سراج الدين

مدير مكتبة الإسكندرية
والمشرف العام على المشروع



تقديم

الشيماء الدمرداش العقالي

مقدمة

يحتاج الحديث عن الدكتور محمد إقبال (١٢٩٤ - ١٣٥٧هـ/ ١٨٧٧ - ١٩٣٨م) إلى اختصاصيين في اللغات الأردية والفارسية والإنجليزية، وفي الفلسفة والشعر والسياسة والعقيدة، ليتمكنوا من الإحاطة بجوانب عبقريته؛ حيث إن إقبال من الشخصيات التي لاقت اهتمامًا عظيمًا، وكُتب عنها كتابات كثيرة في العصر الحديث، ليس على صعيد العالم الإسلامي فحسب، بل في شتى أروقة الثقافة العالمية. يقول عنه الشيخ أبو الحسن الندوي (١٣٣٣-١٤٢٠هـ/ ١٩١٤-١٩٩٩م): «لا أعرف شخصية ولا مدرسة فكرية في العصر الحديث تناولها الكتاب والمؤلفون والباحثون مثلما تناولوا هذا الشاعر العظيم». ونجد إقبال يتحدث عن نفسه، فيقول: «إن جسدي زهرة من حبة كشمير، وقلبي في حرم الحجاز، وأنشودتي من شيراز». هذا التنوع في الأصل و الفكر والشعور أوجد هذا الخليط المتنوع الرائع من الأفكار و المعرفة عند هذه الشخصية المتميزة[1].

(١) سمر روحي الفيصل، صورة الدكتور محمد إقبال في الأدبيات العربية، مجلة ديوان العرب، عدد ١٤ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٦م.

حياته

هو إقبال ابن الشيخ نور محمد، كان أبوه يُكَنَّى بالشيخ تتهو، أي الشيخ ذي الحلقة بالأنف، وُلِدَ في سيالكوت إحدى مدن البنجاب الغربية [الهند]، في الثالث من ذي القعدة ١٢٩٤هـ الموافق ٩ من تشرين أول نوفمبر ١٨٧٧م، وهو المولود الثاني من الذكور بين إخوته[(١)]. ويعود أصل إقبال إلى أسرة برهمية؛ حيث كان أسلافه ينتمون إلى جماعة محترمة من الياندبت في كشمير، واعتنق أحد أجداده الإسلام في عهد السلطان زين العابدين بادشاه (٨٢٤ - ٨٧٨هـ/ ١٤٢١ - ١٤٧٣م) قبل حكم الملك المغولي الشهير «أكبر». ونزح جد إقبال إلى سيالكوت التي نشأ فيها إقبال، ودرس اللغة الفارسية والعربية إلى جانب لغته الأم الأردية. ثم رحل إلى أوروبا وحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونخ في ألمانيا عام (١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م)[(٢)].

وفي أوروبا كان أينما حل يحاول أن ينشر صورة صحيحة عن الإسلام، وقد أثر بأسلوبه البليغ وبشعره البديع في العديد من الشخصيات الشهيرة، ومنهم موسوليني(١٣٠٠ - ١٣٦٤هـ/ ١٨٨٣ - ١٩٤٥م)؛ الذي وجه له دعوة لزيارة إيطاليا، والتي لبَّاها إقبال فيما بعد، وألقى محاضرة متميزة في روما، وضح فيها الفرق بين كل من الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، وأوضح أن سبب تأخر

---

(١) أحدث تاريخ ميلاد إقبال خلافًا حادًّا بين المؤرخين، وما ذكرناه من تاريخ هو ما اتفق عليه أغلبهم.
(٢) أحمد معوض، العلامة محمد إقبال: حياته وآثاره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٩.

المسلمين بعد أن كانوا دائمًا في الصدارة هو بعدهم عن صحيح الدين الإسلامي، وذكّر الحضور بعظم الحضارة الإسلامية التي بقي أثرها واضحًا جليًّا في الحضارة الأوروبية الحديثة.

وفي زيارته لإسبانيا عام (١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م) حرص على زيارة المعالم الإسلامية، وذرف الدمع الغزير أمام جامع قرطبة، متذكرًا - بمشاعر شاعر مؤمن - ثمانية قرون من الحضارة الإسلامية العظيمة. والجدير بالذكر أنه رفض الدعوة الفرنسية لزيارة مستعمراتها في شمال أفريقيا، وأبى أن يصلي في مسجد باريس موضحًا أن صلاته ثمن بخس لشهداء طرابلس الشام[(١)].

وقد نالت مصر إعجاب العلامة إقبال، وقام بزيارته الأولى لها وهو في طريقه إلى إنجلترا عام (١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م). وبعد حوالي ستة وعشرين عامًا قام بزيارته الثانية لمصر عام (١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م)، وقام بمقابلة العلماء والأدباء ورجال الدولة فيها؛ حيث استقبل استقبالاً رسميًّا مهيبًا. وقام بزيارة القاهرة والإسكندرية، وظل يذكر زيارته هذه إلى مصر في مجالسه حتى آخر أيامه[(٢)]. ومن أشعاره التي نظمها في مديح مصر ما قاله في ديوانه «هَدِيَّة الحِجَاز»:

رياحَ البيدِ وَافيني وسِيري ... عُبَابَ النِّيلِ في خَفْق أَثِيري
وَأَدِّي القَوْلَ عَنْ عُمرٍ فَقولي ... «كُنِ السُّلْطَانَ يُعْرَفُ بِالفَقِيرِ»[(١)]

(١) سيد عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال (الأعمال الكاملة)، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ٢٠٠٥م، ص٢٤،٢٣.
(٢) حازم محمد أحمد محفوظ، العلامة إقبال في مصر، دار البيان، القاهرة، ط الثانية ٢٠٠٤م، ص٣٣.

وبعد عودة إقبال إلى وطنه في شهر يوليو سنة (١٩٠٨م/ ١٣٢٦هـ)، بعد أن قضى في أوروبا ثلاث سنوات لم تغير من أخلاقه شيئًا بل أفادته في التدريب على منهج البحث والإلمام بالفلسفة الغربية. وشعر إقبال بأنه خُلِق للأدب الرفيع والشعر البديع، فأخذ ينظم الشعر، ويخط النثر الذي صار فيما بعد كنوزًا توارثتها الأجيال. وعلى عكس الشعراء والفلاسفة لم يرتقِ إقبال برجًا عاجيًّا، بل كان وثيق الصلة بأحداث المجتمع الهندي حتى أصبح رئيسًا لحزب العصبة الإسلامية في الهند ثم العضو البارز في مؤتمر الله أباد التاريخي عام (١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م)، حيث نادى بضرورة انفصال المسلمين عن الهندوس، ورأى ضرورة تأسيس دولة إسلامية، واقترح لها اسم باكستان. وتوفي عام (١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م) بعد أن ملأ الآفاق بشعره البليغ وفلسفته العالية، وقد غنت له أم كلثوم إحدى قصائده، وهي «حديث الروح». وبسبب روائعه من الشعر الصوفي استحق بجدارة أن يسمى «شاعر الإسلام»[(١)].

الإطار العام للمرحلة التاريخية التي عاصرها إقبال (١٢٩٤ - ١٣٥٧هـ/ ١٨٧٧ - ١٩٣٨م) وتجديد الفكر الديني

عندما ولد العلامة إقبال كانت بلاده تسمى بالهند البريطانية، أو الراج البريطاني، وهو مصطلح سياسي أطلقه المؤرخون على الحقبة التاريخية التي

---

(١) عبد الوهاب عزام، محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان، ١٩٥٤م، ص٣٠، ٣١.

خضعت فيها مناطق الهند وباكستان وبنغلاديش وميانمار للحكم البريطاني، وهي الفترة الممتدة منذ بداية القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين الميلادي. وفي اللغة الهندية كلمة «راج» تعني «الحكم»، أي فترة الحكم البريطاني في المنطقة حيث كانت المناطق المستعمرة تمثل دولة واحدة. وانتهى الحكم البريطاني في الهند في (٢٨ رمضان ١٣٦٦ هـ/ ١٥ أغسطس ١٩٤٧م). وقد بدأ الاستعمار البريطاني في شبه الجزيرة الهندية في عام (١٢٧٤هـ/ ١٨٥٨م). وكانت معظم الأراضي التي وقعت في منطقة الهند البريطانية لم تحكم بواسطة الإمبراطورية البريطانية بشكل مباشر، بل كانت ولايات أميرية مستقلة اسميًّا، حُكمت بواسطة المهاراجا والراجا والثاكور، والنواب الذين وقعوا معاهدات مع بريطانيا بشأن سيادتهم، وعرف هذا النظام بالحلف الإضافي. وكانت مستعمرة عدن جزءًا من الهند البريطانية أيضًا منذ عام (١٢٥٥هـ/ ١٨٣٩م)، هذا بالإضافة إلى ميانمار (عرفت سابقًا باسم بورما) منذ عام (١٣٠٣هـ/ ١٨٨٦م). استقلت كلتا المستعمرتين عن الإمبراطورية البريطانية في عام (١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م). وحكمت أرض الصومال البريطانية بين عامي (١٣٠١ - ١٣١٦هـ/ ١٨٨٤- ١٨٩٨م)، وسنغافورة بين عامي (١٢٣٤هـ/ ١٨١٩م)، و(١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م)، كجزء من الهند. بالرغم من أن سريلانكا تقع في شبه الجزيرة الهندية، إلا أنها حُكمت مباشرة من لندن بخلاف الهند البريطانية[1].

---

(١) لمزيد من المعلومات عن أوضاع الهند السياسية والاجتماعية في الفترة التي عاشها إقبال انظر: أحمد معوض، العلامة محمد إقبال: حياته وآثاره، مرجع سابق، ص٩٣ - ٢١٩.

ومع هذا الزحف الاستعماري على العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، دخلت العلوم العقدية الإسلامية في مرحلة حرجة للغاية، فقد أحدث الاستعمار هزة كبيرة عند معظم المفكرين المسلمين في العالم المُسْتَعْمر، وأدرك بعض كبار المفكرين في كل هذه البلدان أهمية إعادة التفكير في مسائل الفكر الديني. وكان ظهور جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٤هـ/ ١٨٣٨ - ١٨٩٧م) ومحمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م)، والسيد سيد أحمد خان (١٢٣٢ - ١٣١٥هـ/ ١٨١٧ - ١٨٩٨م)، ومن بعدهم محمد إقبال، وغيرهم رد فعل لهذه الهزّة الشاملة في العالم الإسلامي. وكان لإقبال إنتاج مكثف في فترة أزمة التاريخ الهندي الحديث، ولاسيما أزمة المسلمين في الهند حيث كانت النخبة المسلمة قد فقدت السلطة السياسية وأصبحت تتنافس مع النخبة الهندوسية للحصول على الوظائف الحكومية، ومن ثمّ عانت الأقلية المسلمة تحديًا مزدوجًا من طرفين: أحدهما فقدان السلطة، وثانيهما تراجع مركزها كأقلية. وكان إقبال على وعي تام بحساسية هذا الوضع[(١)].

ولما كان إقبال مدركًا لذلك كله فقد كان يعلم بما يدور في أذهان الهندوس، وما يجول في نفوسهم، ورأى أن المسلمين والهندوس لا يمكن أن يسيروا في قافلة واحدة، وأن أزمة المسلمين لن تحل إلا بتقسيم شبه القارة الهندية، نظرًا للاختلافات البينة بين المسلمين والهندوس، فقام في المؤتمر الذي ترأّسه للرابطة

(١) Asghar Ali Engineer, Iqbal and Reconstruction of Religious Thought in Islam, PUCL Bulletin, June 2004.

الإسلامية في (رجب ١٣٤٩هـ/ ديسمبر ١٩٣٠م)، بالإعلان عن وجوب قيام دولة خاصة بالمسلمين في شبه القارة الهندية، في الولايات التي يسكن فيها أغلبية مسلمة وهي السند والبنجاب وبلوجستان وإقليم الحدود وكشمير والبنغال، وأن تسمى باكستان[١].

ورأى إقبال في القائد محمد علي جناح رمزًا لطموح كل المسلمين في شبه القارة الهندية، والقائد الأوحد الذي يستطيع أن يقودهم لتحقيق هدفهم المنشود، وهو تأسيس دولة خاصة للمسلمين؛ كي يتمكنوا من إقامة شعائر دينهم في حرية تامة. أخذ محمد علي جناح (١٢٩٣ - ١٣٦٧هـ/ ١٨٧٦ - ١٩٤٨م) على عاتقه النضال من أجل قيام باكستان، وبعد سبع سنوات من العمل المتواصل ضد الهندوس والإنجليز، أعلن في السابع والعشرين من شهر رمضان ١٣٦٦هـ/ الرابع عشر من شهر أغسطس عام ١٩٤٧م، مولد جمهورية باكستان الإسلامية، وبهذا تحقق حلم إقبال بباكستان وإن لم يقدّر له أن يراها[٢].

وتقديرًا لجهود العلامة إقبال خلدت باكستان ذكراه بأن جعلت منه الشاعر القومي لها، كما شيدت أكاديمية عظيمة تحمل اسمه، وتختص بدراسات إقبال باللغات العالمية الحية، وافتُتحت أقسام علمية كثيرة لدراسات إقبال في كبرى

---

(١) محمد حسن الأعظمي، حقائق عن باكستان، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ط الأولى، بدون تاريخ نشر، ص٣٧، ٣٨.

(٢) راجا رشيد محمود، إقبال قائد أعظم أور باكستان، (أوردو)، نذير سنز ببلشرز، لاهور، ط الأولى، ١٩٨٧م، ص١١٣ - ١٢٢، وص١٠١-١٠٦.

جامعات باكستان. وتحتفل باكستان حكومة وشعبًا بإحياء ذكراه في التاسع من نوفمبر من كل عام، ويسمى هذا اليوم بيوم إقبال، وأصبح يوم ميلاده من الأعياد القومية في جمهورية باكستان الإسلامية[١].

ومن أهم الأحداث التاريخية التي أثرت في فكر إقبال عمومًا، وفي كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام» على وجه الخصوص تفكك الخلافة العثمانية، و قيام ما سُمي بدولة تركيا الحديثة، مما أحدث صدامًا بين الأفكار والثقافات والمرجعيات في العالم الإسلامي بأسره؛ وذلك حين أرادت تركيا التخلي عن هويتها الإسلامية، والانسلاخ عن محيطها الإسلامي، والتنكر لتاريخها وتراثها وتقاليدها، واندفعت بقوة نحو أوروبا رغبة في اللحاق بها، لتكون قطعة منها. وتبنت العلمانية مرجعية فكرية وقانونية لها، وأخذ بعض مثقفي تركيا يبشرون بحماس واندفاع بالأفكار والفلسفات الأوروبية، باعتبارها القاعدة الفكرية والمرجعية لبناء الدولة الحديثة، مما جعل العالم الإسلامي ينقسم على نفسه فكريًّا وثقافيًّا، ومع اشتداد الجدل والنقاش حول فكرة الهوية، وامتداد هذا الجدل لموضوعات وقضايا حساسة وحرجة للغاية مثل الأصول الشرعية والثوابت العقدية ووضع المرأة وقوانين الأسرة والأحوال الشخصية، ذلك فضلاً عن ظهور العديد من النزعات الجانحة، مثل البابية والبهائية والقديانية وغلاة الصوفية، وعلى الجانب الآخر ذيوع الفكر الوهابي الجامد المتشدد والانتقائي للمقلدين - تحت اسم

(١) حازم محمد أحمد محفوظ، العلامة إقبال في مصر، مرجع سابق، ص٥٩.

السلف - والراغبين عن الأخذ تأسيًا به الحضارة والتمدن بحجة الحفاظ على الهوية الإسلامية.

وخبرة إقبال بالغرب وجه للغربيين حديثًا يكشف لهم عن زيف ما يسمونه بالحضارة الحديثة، ويؤكد أنه لو استمرت هذه «الحضارة» تنمو على أساس الاستعمار القائم والقومية السائدة، فإن أهل الغرب سرعان ما يحرمون من عاطفة الحب التي هي الهدف السامي للحياة، وسوف تنمو بذلك أسباب هدم هذه الحضارة بغير شك. ومن ثم يحذرهم أن العش الذي يقوم على غصن رقيق لا يكون له ثبات، فيقول في (المحرم ١٣٢٥هـ/ مارس ١٩٠٧م): «يا أهل الغرب إن أرض الله ليست دار تجارة، فإن ذلك الذي يبدو لكم فضة أصيلة سرعان ما يتضح أن عياره قليل القيمة؛ ولسوف تنتحر حضارتكم بخنجرها، لأن عشًّا قد بني على غصن خفيف لا خلود أبدي له»[(١)].

وفي ظل هذه الأوضاع والسياقات جاء كتاب إقبال، الذي اعتبر فيه أن أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب، والذي يخشاه إقبال هو أن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوروبية قد يشل تقدمنا، فنعجز عن بلوغ كنه الثقافة الغربية وحقيقتها. وقد استوقفت هذه الفكرة نظر بعض المفكرين الذين عاصروا إقبالاً، أو الذين

(١) محمد إقبال، بانك درا، ١٩٧٣م. ص١٤١. عن: أحمد معوض، العلامة محمد إقبال: حياته وآثاره، مرجع سابق، ص٥٦.

جاؤوا من بعده. وحاول المستشرق البريطاني هاملتون جيب (١٣١٣ - ١٣٩١هـ/ ١٨٩٥ - ١٩٧١م) تحليل أفكار إقبال في تجديد الفكر الديني، فى إطار بحثه عن التأثيرات الغربية في تشكيل الروح العصرية في الفكر الإسلامي والعالم الإسلامي، وذلك في كتابه «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»[(١)].

فكر وفلسفة إقبال

من أجل دراسة فكر وفلسفة إقبال تم إنشاء مركز «دراسات إقبال» أو «إقباليات» في باكستان، حيث تقرر أن تكون لها كراسيّ خاصة في بعض جامعات باكستان، وكذلك قيام جماعة من صفوة المتخصصين في العالم في دراسة إقبال بتأسيس «اللجنة الدولية لدراسات إقبال» وقد مثلها عن اللغة العربية د. أحمد معوض.

تأثّر إقبال تأثُّرًا شديدًا بالشاعر الفارسي جلال الدين الرومي (٦٠٣ - ٦٧١هـ/ ١٢٠٧ - ١٢٧٣م)[(٢)]، وخاصة عمله الرائع «المثنوي المعنوي»، الذي كتبه جلال الدين الرومي في ثورة وجدانية شديدة الغضب ضد الموجة العقلية الإغريقية، التي اجتاحت العالم الإسلامي في عصره. وفي عمله العظيم هذا

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق - سوريا، ٢٠٠٢م، ص٦٣.

(٢) الرومي: هو محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين البلخي، وعرف بمولانا جلال الدين الرومي لأنه قضى معظم حياته لدى سلاجقة الروم (في تركيا الحالية)، وكان أديبًا ومنظّرًا قانونيًّا صوفي النزعة. انظر: غلامرضا عمرانى، گزيده داستانهاي مثنوي، (فارسي)، چاب سوم ١٣٨٢هـ، كتابخانه ملي إيران، ص١٢، ١٣.

انتصر للإيمان والوجدان انتصارًا قويًّا. وفي ظل الموجة الأوروبية العاتية التي اجتاحت العقل المسلم في عصر إقبال، وجد نفسه يستخدم نفس أدوات الرومي في مواجهتها؛ فقد استخدم الإيمان والروح والوجدان في مواجهة هذا الغزو المادي العنيف. ولم يزل إقبال يعترف بفضل الرومي في كثير من أشعاره، فنجده يقول: «قد سحر عقلك سحر الإفرنج، فليس لك دواء إلا لوعة قلب الرومي، وحرارة إيمانه، لقد استنار بصري بنوره، ووسع صدري بحرًا من العلوم». وفي بيتٍ آخر يقول «لم ينهض رومي آخر من ربوع العجم مع أن أرض إيران لا تزال على طبيعتها، ولا تزال تبريز كما كانت، إلا أن إقبالاً ليس قانطًا من تربته، فإذا سقيتها بالدموع أنبتت نباتًا حسنًا، وآتت محصولاً عظيمًا»[(١)]. وكان إقبال دائم الاعتراف للرومي بالإمامة في مواضع كثيرة من كتبه. ولما نظم منظومته الخالدة «جاويد نامه» رسالة الخلود، وقص فيها سفره في الأفلاك السبعة، جعل جلال الدين دليله في هذا السفر.

لمحمد إقبال فكره المتميز الذي تفرد به، ويدور حول الذات، التي هي منشأ كل شيء، ويسميها إقبال في أعماله «خودي»، وتعني النفس بالفارسية، وترجمها إقبال نفسه إلى الإنجليزية «Self» وأحيانًا «Ego». وهذه الذات نفسها هي التي تبدع الحياة، وهي نقيض الموت، والذاتية في نظر إقبال هي جوهر الكون وأساس نظامه، وسر الحياة فيه، وهذه الذاتية تحيا من تخليق المقاصد وتوليد

(١) سيد عبد الماجد الغوري، محمد إقبال (الأعمال الكاملة)، مرجع سابق، ص٤١ - ٤٢.

الآمال. وقد كان إقبال كثير الشغف بمعرفة النفس، ويرى أن العبد يسمو بها إلى درجة الملوك، بل يعلو بها إذا كان جريئًا مقدامًا فوق الملوك، يقول في قصيدته الشهيرة بال جبريل (جناح جبريل) «إن الإنسان إذا عرف نفسه بفضل الحب الصادق .. وتمسك بآداب هذه المعرفة .. تكشّفت على هذا المملوك أسرار الملوك .. إن هذا الفقير الذي هو أسد من أسود الله أفضل من أكبر ملوك العالم»[(١)].

وكانت هناك ردود فعل مختلفة حول فلسفة إقبال «الذاتية»، فقد تحمس لها البعض، بينما عارضها البعض الآخر، واتهموه بأنه مستوردها من الغرب. وبدأ البعض منهم في تأصيل عناصرها، ورد هذه العناصر إلى الفلاسفة والمفكرين في الغرب. ومن الواضح أن هذه الاتهامات كانت شديدة التأثير على إقبال، فنراه ينبري للرد عليها، في عصبية تارة، وفي هدوء علمي تارة أخرى. ويؤكد د.أحمد معوض على أن إقبال لم يجد أية غضاضة في الأخذ من الفكر العالمي شرقه وغربه، فقد اتسع اطلاعه لكثير من علوم الأولين والمتأخرين[(٢)].

ورأى إقبال الحضارة الأوروبية مادية لا روح فيها، ولطالما اشتد في انتقادها في كتاباته، كما رأى الضرورة مُلِحَّة إلى لمّ شمل الأمة الإسلامية، وشعر بصدمة كبيرة لسقوط الخلافة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى، ومن هنا جاء مفهوم الذات عند إقبال ليدفعها إلى مغالبة الشعور بالقنوط عند النُّخبة المسلمة، ومنحها

---

(١) المرجع السابق، ص٦٣ – ٨١.
(٢) أحمد معوض، العلامة محمد إقبال: حياته وآثاره، مرجع سابق، ص٣٢٣.

الشعور باحترام الذات وتوليد طاقة الوعي فيما بين أعضائها. وظل يدعو طيلة حياته إلى وحدة كبرى، تعيد مجد الحضارة الإسلامية؛ لأنها حضارة قائمة على روحانية الشرق التي تهدي إلى الدين القويم. وظل إقبال طيلة حياته ناقمًا على فكرة القومية والتقسيمات العرقية بين المسلمين؛ ولذلك نجد لديه العديد من الكتابات والأشعار حول رفض هذه الفكرة، فيقول في منظومته الأردية الشهيرة «ظهور الإسلام» ضمن ديوانه صَلْصَلَة الجرس[1]:

وَمَصْدَرُ فِطْرَةِ الإِسْلَامِ حَقًّا ... وَشِرْعَتُهَا لِكُلِّ المُسْلِمِينَا
إِخَاءٌ يَنظِمُ الأَقطارَ عقدًا ... ويَحْتَضِنُ الخَلائِقَ أَجْمَعِينَا
وَحَطِّمَ هذهِ الأَصْنَام طُرًّا ... مِنَ الأَلْوَانِ فِيهَا وَالدِّمَاءِ
لِتَبْقَى المِلَّةُ البَيْضَاءُ أَصْلاً ... لِذَاتِكَ فِي انْتِسَابٍ وَانْتِمَاءِ

خاطب إقبال العرب خاصة، والمسلمين عامة قائلاً لهم: «إنكم الآن تجتازون أدق مرحلة، وتمرون بأصعب دور في حياتكم السياسية، فعليكم أن تحتفظوا بالارتباط الشامل والاتحاد القويم في العزائم والجهود، وفي الوسائل والغايات. إنني لا أستطيع أن أخفي عنكم شعوري بأنكم في سبيل تدارك هذه الحال الخطرة لابد أن تناضلوا في كفاح الحرية. ولا سبيل إلى محاولة أخيرة لكسب سياسي إلا حيث تكون العزائم عزمًا واحدًا، والقلوب المتباعدة قلبًا واحدًا. وأن تتركز مشاعركم حول مطلب لا تختلفون عليه. إنكم تستطيعون ذلك، وبالقوة إن شاء الله، يوم

(١) أمجد سيد أحمد، إبراهيم محمد إبراهيم، شاعر الشرق محمد إقبال، (دون دار نشر)، ١٩٩٧م، ط الأولى، ص٩٤.

تتحررون من القيود النفسية، وحين تضعون أعمالكم الفردية والاجتماعية في ميزان ما تنشدونه من أهداف عالية ومثل رفيعة»[(١)].

وفي رسالة من إقبال إلى العرب يدعوهم إلى التعاون لحل مشكلة فلسطين – التي كانت في طليعة اهتمامه، وقد زارها عن طريق مصر – قال فيها: «من الواجب أن ينتبه العرب، إلى أنهم لا يستطيعون الاعتماد على من لا يملك الكفاءة والقدرة للوصول إلى رأي حول قضية فلسطين بحرية فكر واستقلال ضمير، فكل مايقرره العرب، لابد أن يقرروه معتمدين على أنفسهم، بعد دراسة كاملة للمشكلة التي يواجهونها»[(٢)].

وظل إقبال ينشد الوحدة الإسلامية التي كانت من أهم أهدافه، والتي سعى إليها سعيًا حثيثًا، ودعا لها سواء في أعماله الشعرية أوالنثرية. ونجد رؤيته الفلسفية للفكر الإسلامي الصحيح في كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام» الذي يبرز فيه الأفكار الإسلامية الوسطية الصحيحة، المحفّزة على التجديد والخروج من قوقعة الأنظمة الفاسدة التي أفسدت التاريخ الإسلامي، ومحاولة التنقيب عن الأفكار الصحيحة في هذا الدين العظيم ليعيد بناءه من جديد. وفي هذا الكتاب أيضًا يفضح زيف الأفكار الغربية، وضعفها مقابل الأفكار

---

(١) من خطبة إقبال في الحفل السنوي للرابطة الإسلامية في مدينة «الله آباد» عام ١٩٣٠م. انظر: نص الخطبة في ص٣٧ وما بعدها من الكتاب الوثائقي الذي أعده محمد برويز عبد الرحيم بمناسبة ذكرى ميلاد إقبال، وأصدرته السفارة الباكستانية في دمشق ١٩٨٥م.

(٢) حازم محمد أحمد محفوظ، العلامة إقبال في مصر، مرجع سابق، ص٣٩ – ٤٢

الإسلامية الصحيحة البناءة، القادرة على ضبط ميزان الكون إذا اتبعت على الوجه الصحيح.

وبرغم أن الشرق كان متخلفًا والغرب متقدمًا، لكن هذا الغرب في نظر إقبال وإن كان زاخرًا بالحركة إلا أنه مجرد من المبادئ الخُلقية الأصيلة، فقير إلى الحب والإيمان. سخر الطبيعة لأغراضه، ولكنه أخفق في محو البؤس الإنساني. لذلك رغب إقبال في أن يجمع الشرق بين الحب والعقل. ولكن هل هذا ممكن دون تهيئة فكرية لمواجهة حديد الغرب ورصاصه ولؤمه ودخانه؟ لابد من العشق إذن .. فما العشق؟ إنه الطاقة التي تحطم القيود، فإذا عشقت مقصدًا تمنيته، فإن غيره لا يرضيك ولا يقنعك. عليك أن تعد العدة من أجل تحقيق هذا المقصد. لكن حرب العدو الخارجي لا تقل شأنًا عن حرب العدو الكامن في نفس كل إنسان، بل إن حرب الهوى والتشتت والنزعات الفاسدة في نفس الفرد تؤدي إلى توحد النفوس وسيادة النظام، مما يجعل التغلب على العدو الخارجي سهلاً[١].

وكما رأى إقبال زيف الحضارة الغربية وسطحيتها، رأى زيف الحضارة الهندوسية، وظل طوال حياته في محاولات دائمة لإظهار زيفهما، والمقارنة بينهما وبين الحضارة الإسلامية العظيمة، فتحدث عن القوميات والنظام الجمهوري والاشتراكية والرأسمالية، والسياسة الغربية اللادينية في تحليل فلسفي رائع،

(١) عبد الكريم اليافي، محمد إقبال فيلسوف الذات وشاعر العشق، مجلة التراث العربي، دمشق - سوريا، العدد٢٣، نيسان ١٩٨٦م، ص١٠ - ١٤.

سواء في كتاباته النثرية – كما سيتضح في كتابه تجديد الفكر الديني الذي نحن بصدد تقديمه – أو في أشعاره بالفارسية والأردية.

ولإقبال نظرة متميزة نحو المرأة، ويرى أن الإسلام قد كرمها ووضعها في مكانة عالية، ويدعو المرأة المسلمة لمعرفة حقوقها التي كفلها لها الإسلام، وينتقد الحرية الزائفة للمرأة في الغرب، فيقول في ديوانه ضرب كليم (شريعة موسى): «إنني أعتقد في يقين أن حرية المرأة سم يقدم على شاكلة نبات السكر». ويقول أيضًا عن فساد العلاقات في الغرب بين الرجل والمرأة: «أنا ما شاهدت الفرق بين الرجل والمرأة في الغرب ، ذلك جالس في الخلوة، وتلك جالسة في الخلوة». ويشير إلى ما نتج عن هذا الفساد الأخلاقي مستهجنًا: «هل هذا هو سمو المجتمع لدى الغرب، فالرجل بلا عمل، والمرأة خالية الحضن من الأطفال»[(١)].

ويؤكد إقبال على أن تعظيم شأن الأم من أُسس الإسلام وقواعده، وأن المسلم الذي لا يعطي الأمومة حقها هو ناقص الإيمان. ويبين فضل الأم في الإسلام فيقول: «إن المسلم الذي لا يقدر المرأة قدرها، لم ينل نصيبًا من حكمة القرآن. إن الأمومة رحمة، ولها إلى النبوة نسبة، وإنها لكاتبة سيرة الأمة. ومن يفكر في لفظ الأمة والأم تبين له دقائق الحكم، وقد قال سيد الكائنات: «الجنة

(١) حازم محمد أحمد محفوظ، العلامة إقبال في مصر، مرجع سابق، ص٥٠، ٥١.

تحت أقدام الأمهات». إنَّ الأم من صلة الأرحام، والحياة بدونها لا تبلغ المرام. وبالأمومة تسير الحياة سيرها، وتجلو أسرارها»[١].

وله نظرة خاصة لنظام الأسرة في الإسلام، حيث يرى إن النظام الإلهي كما جاء في القرآن الكريم من تحديد حقوق وواجبات كل فرد في الأسرة هو أفضل نظام على الإطلاق، ومن ثَمَّ فقد انتقد الكتاب العلمانيين في تركيا وغيرها ممن أرادوا تشويه هذا النظام، فيرد على الشاعر التركي القائل بالمساواة بين الرجل والمرأة في مسائل الميراث والطلاق، ويرى أنه لا يفهم المعنى الاقتصادي لقاعدة التوريث الإلهية، وأن هذه القاعدة تضع على عاتق كل فرد من أفراد الأسرة مسؤولية مقابل ما يأخذه من حقوق. وعلى هذا فإن ما على الرجل من مسؤولية يفوق ما على المرأة في نظر الشريعة الإسلامية؛ ولهذا فإن الشريعة أعطت الرجل ما يجعله يستطيع حمل مسؤولية القوامة.

وقد حَمَلَ إقبال قضية التجديد على عاتقه، وبدأ يحدد لنا موقفه من قضايا عديدة تدور حول التجديد، مثل: قضية الصلة بين العقل والعاطفة، وقضية الأصالة والمعاصرة، وقضية موقفنا إزاء ثقافة الغرب، وماذا يمكن أن يؤخذ أو يترك من تراث الماضي؟ وغيرها من القضايا التي تواجه الفكر الإسلامي في الثقافة المعاصرة. ولا غرو في أن هم إقبال الأكبر كان يرتكز على تجديد مفهوم التصوف، حيث يرى أن فناء ومحو وانعزال الصوفية ليس من الإسلام في شيء وذلك أن

(١) عبد الوهاب عزام، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مرجع سابق، ص١٠٨.

المحب العاشق يجب أن يتحلى بصفات محبوبه ومعشوقه، فالله باقٍ وهو في صحو دائم، وهو موجود من الأزل وإلى الأبد، ومن ثم يجب على الصوفية طرح رداء التنسك وارتداء عباءة العلماء المجاهدين.

كما يرد إلى إقبال تأسيس النزعة «الثيوصوفية»(١) في الفكر الإسلامي المعاصر؛ حيث قام بتحويل التصوف التقليدي إلى تصوف عملي، حيث جمع بين التجريد والتجريب في الوصول إلى معرفة الحق. وجعل البحث العلمي متصلاً بالمفهوم الصوفي البناء من حيث صحوة الذات الإنسانية والارتقاء بها.

وكما كان لإقبال مذهب خاص في الفنون، كان أيضًا له منهج تجديدي فيها، حيث يرى أنها جزء لا يتجزأ من عبادة الله سبحانه وتعالى. ويرى أن قمة الفن أن يتخلق الإنسان بأخلاق الله، فيقول في مقدمته لديوان «غالب المصوَّر»: «إذا نظرنا في تاريخ الثقافة الإسلامية فرأيي أن الفنون الإسلامية، فيما عدا العمارة (الموسيقى والتصوير بل الشعر) لَمَّا تولد، أعني الفن الذي يقصد إلى أن يتخلق الإنسان بأخلاق الله. والذي يُمد الإنسان بإلهام لا ينقطع (أجر غير ممنون) ثم يحقق له خلافة الله في الأرض». وفي ديوانه «زبور العجم» منظومة طويلة بَيَّن فيها إقبال أثر الحرية والعبودية في الفنون، ووصل الفن بقلب الإنسان وروحه، بل

(١) تتكون «الثيوصوفية» من كلمتين هما: «ثيو» بمعنى إله، و «صوفية» بمعنى الحكمة. وهو اصطلاح يطلق على التصوف العملي، وهو منحى من مناحي فلسفة الدين. انظر: عصمت نصار، الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال، دار الهداية، القاهرة، ط الثالثة، ٢٠٠٨م، ص٥٤.

وصله بالله تعالى؛ إذ جعل الفنان الحق هو الذي يسمو بنفسه محاولاً أن يتصف بصفات الله[١]. ويؤكد أن الفن له أهداف نبيلة وغايات سامية فهو يقوي ذاتية الفرد والمجتمع على أسس سليمة. ويتحدث عن نوع منفرد من الرقص، وهو رقص الروح، الذي يقصد به الاهتمام بعبادة الله، والارتقاء بالروح في ملكوته ﷻ، في نوع من الرياضة الصوفية الراقية؛ فيقول في ديوانه «ضرب كليم»[٢]:

دَعْ لِلْغَرْبِ رَقْصًا بِجُسُوم إِنَّ رَقْصَ الرُّوحِ مِنْ ضَرْبِ كَلِيم

وقد حاول إقبال أن يعالج هذه القضايا في كثير من دواوينه ورسائله وكتبه وأهمها في هذا المجال كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، الذي نحن بصدد تقديمه للقارئ في السطور المقبلة بإذن الله.

بين دَفَّتَي هذا الكتاب

ينبغي علينا الإشارة إلى أن مكتبة الإسكندرية تقدم هنا ترجمة جديدة لكتاب محمد إقبال «تجديد الفكر الديني في الإسلام» The Reconstruction of Religious Thought in Islam قام بها الأستاذ الدكتور محمد يوسف عدس، وجاءت أقرب شكلاً وروحًا ونصًّا من الترجمة السابقة والوحيدة للغة العربية للكتاب، والتي قام بها الأستاذ عباس محمود في منتصف الخمسينيات من القرن

(١) عبد الوهاب عزام، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مرجع سابق، ص١٤٧، ١٤٨.

(٢) خليل الرحمن عبد الرحمن، محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربيَّة، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، دار حراء، مكة المكرمة، ١٩٨٨م، ص٣١٤.

الماضي، حيث أدمج عباس محمود الفصل الرابع من الكتاب بعنوان «الذات الإنسانية - حريته وخلوده» مع الفصل الثالث بعنوان «الألوهية ومعنى الصلاة» مع حذف أجزاء منه. إلى جانب ملاحظات أخرى بخصوص دقة الترجمة وعدم اتساقها مع روح النص الأصلي للكتاب وفلسفته.

والجدير بالذكر أن الدكتور محمد يوسف عدس قد أثرى الترجمة العربية بالكثير من الهوامش والحواشي التي توضح المعنى، وتزين الترجمة، وتسهل على القارئ غير المتخصص فهم المعاني الفلسفية العميقة التي يحتويها الكتاب.

الأفكار الأساسية للكتاب

كان الفيلسوف الشاعر في هم دائم، وحزن مستمر؛ مما آل إليه أمر المسلمين في الفكر والعمل؛ مما جعله يلقي محاضرات بناءة وقيمة حول العقيدة والفلسفة، لتكون جرس إنذار للشباب المسلم المبهور بالغرب المادي الخالي من الروحانيات، والتي يراها إقبال عصب الدين. وكان إقبال - كما يوضح الدكتور عبد الوهاب عزام (١٣١١ - ١٣٧٩هـ/ ١٨٩٤ - ١٩٥٩م) - يريد أن يعنون المحاضرات «الإسلام كما أفهمه»، ثم سمَّاها الاسم الذي شاعت به. ويشير الدكتور عزام إلى أن إقبال كان بصدد إعداد كتاب وافٍ في التشريع الإسلامي، إلا أنه قد وافته المنية قبل أن يخرج هذا الكتاب للنور[١].

(١) عبد الوهاب عزام، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مرجع سابق، ص١١٤.

ويعد كتاب «تجديد الفكر الديني في الإسلام» من أهم الكتب النهضوية التي تهتم بإيقاظ المسلمين من غفوتهم، وتنبيههم إلى عمق دينهم وعظمة حضارتهم. وتعد الفكرة الأساسية للكتاب هي الارتقاء بالذات الإنسانية، والعمل على وصلها بالمعرفة الحق. ويطرح إقبال الثوابت الإسلامية مقارنة بمتغيرات العصر من فلسفات غربية ونظريات شرقية، ويؤكد على مفهوم الأمة ونقد العصبية القومية، وينزع إقبال بين طَيَّات كتابه إلى نقد الغرب المادي الخالي من الروح وإظهار عظمة الإسلام الداعي إلى سمو النفس وإعلاء شأن الذات.

ويشتمل كتاب «تجديد الفكر الديني في الإسلام» على سبع محاضرات ألقاها إقبال بين عامي (١٣٤٧ - ١٣٤٩هـ/ ١٩٢٨ - ١٩٣٠م)، بناء على طلب «الجمعية الإسلامية بمدراس» لإلقاء سلسلة من المحاضرات عن الإسلام، وألقاها في كل من مِدراس، وحيدرأباد، وعليكرة. وقد بدأها إقبال في (أواخر ديسمبر ١٩٢٨م / رجب ١٣٤٧هـ) بإلقاء ثلاث محاضرات في مدراس. وكتبت صحيفة تاميل نادو Tamil Nadu اليومية في مدراس تعليقًا على كثرة عدد الحاضرين لمحاضرات إقبال وتنوع مشاربهم، قالت فيه: «تصور كيف تجمع عدد غفير من الهندوس والمسلمين في قاعة (گوكهلي) Gokhale بمدراس يوم السبت ٢٤ رجب ١٣٤٧هـ/ الخامس من هذا الشهر (يناير ١٩٢٩م) لسماع حديث السير محمد إقبال، عضو المجلس التشريعي المركزي، وكيف أنه على الرغم من أن الحديث

كان مقررًا له الساعة السادسة والربع مساءً، إلا أن القاعة قد اكتظت عن آخرها قبل الموعد المقرر»[١].

ويدعو إقبال في هذه المحاضرات إلى ضرورة مراقبة تطور الفكر الإنساني، والوقوف منه موقف النقد والتمحيص؛ حيث إن التفكير الفلسفي ليس له حد للوقوف عنده، فهو في حالة حراك دائم وتجدد مستمر، فكلما تقدمت المعرفة فتحت مسالك لفكر جديد. ويوضح إقبال في هذه المحاضرات أن القرآن الكريم كتاب يعنى بالعمل أكثر مما يعنى بالنظر، ويرى أن الإسلام قد سبق الفلسفات المعاصرة في الدعوة إلى التفكير الواقعي، ويرى أن المذاهب الصوفية الصحيحة قد عملت عملاً جيدًا في تكييف التجربة الدينية في الإسلام، وينتقد من ناحية أخرى الاتجاه الصوفي المتشدد العاجز عن قبول أي إلهام جديد.

وبالرغم من تنوع واختلاف عناوين المحاضرات، فإنها جميعًا تهدف إلى الارتقاء بالذات الإنسانية، والسمو بها حتى تصل إلى قمة الإيمان والمعرفة بالله. وكان المحور الرئيسي لها هو «إعادة بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديدًا محافظًا على روحها الأصيلة من ناحية، ومسترشدًا بأحدث التطورات في مختلف ميادين المعرفة الإنسانية من ناحية أخرى».

---

(١) أحمد معوض، العلامة محمد إقبال: حياته وآثاره، مرجع سابق، ص٦٢.

ويعتمد إقبال في محاضراته الفلسفية الشائقة على ضرب الأمثلة من كل أطياف العلم والعلماء لإثبات وجهة نظره، مما يدل على إبحاره المتعمق في أغوار العلوم الفلسفية والكلامية، ويقوم بمقارنتها بآيات القرآن الكريم، والتدليل على شمولية العلم القرآني مقارنة بالعلوم الإنسانية المختلفة. وينتقد كل علماء المسلمين الذين اعتمدوا في علمهم على النظريات الوضعية فقط، دون العودة لصحيح الدين الإسلامي وفهم آيات القرآن في مقاصدها الشرعية. ولا يمل إقبال في جميع المحاضرات من توضيح تضارب العلم الإنساني، وإظهار نقد العلماء بعضهم البعض، بل وتكفير بعضهم البعض في كثيرٍ من الأحيان. ويقوم في محاضراته بعقد الموازنة تلو الأخرى بين الفلسفة التي يراها إقبال نظرة عقلية للأشياء غير مكتملة الوضوح، وبين التجربة الدينية التي هي علم شامل ومحسوس ومتكامل.

ولا يفوتنا توضيح أن إقبال قد التزم في خطابه بوسطية الإسلام التي تنأى عن الإفراط والتفريط؛ فقد سعى إلى إحياء القيم الإسلامية عن طريق نقد الموروث واقتباس ما ينفع المسلمين من الحضارة الغربية، بالقَدْر الذي لا يتعارض مع الثابت العقدي. ويبدو ذلك بوضوح في رفضه جمود الفكر الوهابي وثورة جمال الدين الأفغاني وأبي الأعلى المودودي (١٣٢١ - ١٣٩٩هـ/ ١٩٠٣-١٩٧٩م)، وكذا في دعوته للوحدة الإسلامية القائمة على وحدة الكيانات، أو الاتحاد الكونفدرالي الذي يحتفظ بالهوية الإسلامية مع انتمائاته الوطنية، وكذا

في مفهومه لعالمية الإسلام التي تعني عنده الدستور العام الشامل، الذي يمكن تطبيقه على الجنس البشري دون أدنى تفرقة في الجنس أو المِلَّة أو المذهب؛ فالإسلام أرحب من تلك القوانين الوضعية والمشروعات الفلسفية التي كانت تنشد التعاون الدولي والسلام العالمي.

وإذا ما انتقلنا إلى بنية الكتاب بالتعرف على القضايا التي ناقشتها المحاضرات، فسوف نجدها على النحو التالي:

(١) المعرفة والتجربة الدينية[١]

يدعو إقبال إلى ممارسة التجربة الدينية في سبيل المعرفة الحقة، ومن أجل سمو الروح، ويبحث إقبال في طبيعة الكون الذي نعيش فيه، من حيث تركيبه ومكاننا منه، ونوع السلوك الذي يتفق وهذا المكان. وبالرغم من أنها مسائل مشتركة بين الدين والفلسفة والشعر العالي الرفيع، فإن إقبال يوضح أن الدين أبلغ وأسمى من أرقى دروب الشعر حيث إنه يتخطى الفرد إلى الجماعة، ويرى أن الدين أقوى حُجة من الفلسفة التي هي روح البحث الحر، والتي يمكن أن تؤدي بالإنسان إلى بلوغ الحقيقة ونقيضها معًا، في حين أن الدين يهدي إلى سبيل الرشاد. ويؤكد إقبال أن جوهر الدين هو الإيمان، والإيمان كالطائر يعرف طريقه الخالي من المعالم. ويرى إقبال أن الدين في حقيقته يشبه رضا النفس عن علم

(١) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، الطبعة الحالية، ص١٣ – ٥٣.

ومعرفة، ويرى أن وظيفة الدين أهم من وظيفة المبادئ العلمية المسلم بها، ويدلل على رأيه بأن الرسول الأكرم ﷺ دعا الله تعالى قائلاً: «اللهم... اهدني لما اختلفت فيه من الحق بإذنك»[(١)].

ويؤكد إقبال أن هدف الدين هو تشكيل حياة الإنسان الجُوَّانية والبرّانية، وهدايتها، وينتقد إقبال الفكر اليوناني القديم، ويرى أن عمالقة الفلسفة اليونانية مثل سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م) وتلميذه أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) قصر تفكيرهم على عالم الإنسان وحده، مما أنتج عنهم علمًا قاصرًا غير متكامل؛ حيث إنهم رأوا أن معرفة الإنسان معرفة حقة تكون بالنظر في الإنسان نفسه، وليس في عالم النبات والهوام والنجوم، وهذا مخالف لروح القرآن الكريم، الذي يدعو إلى النظر في هذه الأشياء التي هي آيات ودلائل على قدرة الخالق - سبحانه وتعالى - في خلق عالم متكامل. وعلى هذا فإن روح القرآن تتعارض مع تعاليم الفلسفة القديمة، وهذا شيء لم يدركه علماء الإسلام الأوائل الذين قرؤوا الكتاب على ضوء الفكر اليوناني القديم، وبدأ علماء الإسلام في العصر الحديث إدراكه، ولكن ليس بصورة كاملة حتى الآن.

ويرى إقبال أن التفكير الديني في الإسلام قد أصيب بالعجز في الخمسة القرون الأخيرة، بالرغم من أنه كان مصدر الوحي للفكر الأوروبي من قبل. ويرى أنه ليس هناك غضاضة في أن يميل المسلمون إلى الحضارة الغربية الحديثة،

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده.

التي ما هي إلا ازدهار لبعض الجوانب العقلية في الإسلام. وأن المعضلة التي واجهها الإسلام هي الصراع مابين الدين والحضارة، وما بينهما في نفس الوقت من تجاذب، ويرى أن النصرانية قد واجهت نفس هذه المعضلة مع الحضارة من صراع وتجاذب.

ويؤمن إقبال بأن الهدف الرئيسي للقرآن هو أن يوقظ في نفس الإنسان شعورًا أسمى بما بينه وبين الخالق وبين الكون من علاقات متشابكة، وأن بعض الفرق الإسلامية قد أخفقت في إدراك هذه الحقيقة عن الإسلام، وأن بعض المفكرين المسلمين لم يقدروا الدين حق قدره، فيرى أن الأشاعرة في جملتها حركة لاغاية لها إلا الدفاع عن رأي الفكر السلفي بأسلحة من المنطق اليوناني. أما المعتزلة فقد قصروا إدراكهم للدين على مجموعة من العقائد العقلية، متجاهلين أنه يحوي حقائق إيمانية حيوية بجانب البراهين العقلية. ومن ناحية أخرى ينتقد إقبال الغزالي (٥٠٥ -٥٤٠هـ/ ١٠٥٨ - ١١١١م)، الذي أقام الدين على دعائم من التشكيك في قدرة العقل والفلسفة على بلوغ الحقائق العلوية، التي لا يصل إليها إلا الواصل المريد صاحب العرفان بحدسه وليس بعقله، والتي يراها إقبال دعائم غير مأمونة العواقب على الدين، ولا تسوغها روح القرآن كل التسويغ. وينتقد إقبال من ناحية أخرى ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥هـ/ ١١٢٦ - ١١٩٨م) الذي هو من أكبر خصوم الغزالي، ومن المدافعين عن الفلسفة اليونانية القديمة، والذي تأثر بأرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) فاصطنع المذهب القائل بخلود

العقل الفعّال، فألبس مفهوم الربوبية في الإسلام رداءً من المفاهيم الفلسفية التي تتعارض في بعض المواضع مع صحيح المنقول، على الرغم من اتفاقه مع ابن رشد على أن هناك اتصالاً فعالاً بين الحكمة النقلية والحكمة العقلية بدون مزج أو مخالطة.

ومع الإقرار بحقيقة أن القرآن يوقظ في النفس شعورًا ساميًا، فإن إقبال يدعو إلى إدراك الوعي الصوفي، بل يدعو كل المسلمين إلى ممارسة التجربة الروحية التي يمارسها المتصوفة، والتي من شأنها أن تصفو بالنفس الإنسانية، والتي يراها إقبال روح الدين. ويرى أنها تجربة تصل إلى النفس مباشرة، وهي في جوهرها حالة من حالات الشعور، لها ناحية حدسية، لا يمكن كشف محتوياتها للغير إلا في صورة حكم، ولضمان صدق هذا الحكم هناك براهين لإثباته: إما البرهان العقلي وهذا ما يستخدمه الفيلسوف للتفسير النقدي لأي شيء مجرد من مسلمات التجربة الإنسانية، وإما البرهان العملي الذي يحكم على هذه الحقيقة باعتبار ثمراتها ونتائجها.

ويعرف إقبال الخصائص الجوهرية للتجربة الدينية أو الصوفية بأنها تصل إلى النفس مباشرة، بالرغم من أنها لاتختلف عن كل التجارب الإنسانية الأخرى، وهي كلٌّ لايقبل التحليل، وأن الحالة الصوفية عند المريد هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية، تفنى فيها الشخصية الخاصة للمريد فناءً موقوتًا، ولا يمكن أن تعد عزلة في تيه الذاتية الخالصة، وأن المعرفة

الصوفية معرفة مباشرة لايمكن نقلها لإنسان آخر؛ فهي أقرب إلى الشعور منها إلى العقل، وأخيرًا فإن تجربة اتصال المريد بالذات الأزلية هي اتصال مباشر ولا تعني الانقطاع التام عن الزمان المتجدد، حيث إن الصوفي والنبي يعود كل منهما إلى مستوى التجربة العادية، مع فارق أن عودة النبي تكون مفعمة بمعانٍ للبشر لا حد لها. وختامًا فإن إقبال يرى أن التجربة الدينية الصوفية هي السبيل إلى المعرفة الحقة، ولا تَقل أهمية عن أي مجال من مجالات التجربة الإنسانية، ولأنها تستهدف القلب مباشرة فهي أكثر صدقًا وتأثيرًا؛ لأن القلب كما يراه إقبال نوع من الحدس الجواني أو الاستبصار الذي لا زيف فيه. ولاسيما عند وقوع العقل في لجة المتشابهات والمتناقضات، فإذا أرادت النفس طلب الحقيقة فعليها بالتوجه إلى القلب فهو أصدق الصادقين.

(٢) الاختبار الفلسفي للتجربة الدينية[١]

ينتقد إقبال أدلة الفلسفة الإسكولائية (المدرسية) على وجود الله تعالى، ويرى أن هذه الأدلة تنم عن تفسير ظاهري بعض الشيء للتجربة الدينية. وهذه الأدلة تعرف بالتالي:

- الدليل الكوني، والذي يعتمد في إثباته للامتناهي على نقضه للمتناهي، بمعنى أن الدليل الكوني ينظر إلى العالم باعتباره معلولاً متناهيًا. ويرى

(١) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٥ – ١٠٥.

إقبال أن هذا الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي ظاهر البطلان في نظر المنطق، وعلى هذا يبطل الدليل برمّته.

- والدليل الغائي (دليل العلة الغائية)، الذي يتفحص المعلول لاكتشاف طبيعة علته؛ ويرى إقبال أن هذا النوع من الأدلة يوصلنا إلى وجود صانع ماهر فقط يقوم بتشكيل مادة ميتة سابقة الوجود، ولا يدل على وجود خالق.

- والدليل الوجودي، وهو الدليل الذي يستنبط وجود الموجود الضروري بمجرد تحليل معناه، وهو أحب الأدلة إلى أصحاب العقول التأملية، ويرى إقبال ضعف هذا الدليل في أنه يسلم بالمطلوب نفسه، وذلك بالانتقال من الوجود المنطقي إلى الموجود الخارجي، وبهذا تخلق هاوية بين الموجود في الذهن والموجود في الخارج.

ويبدو تأثر إقبال بالفيلسوف الألماني كانط (١١٣٦ - ١٢١٩هـ/ ١٧٢٤-١٨٠٤م) في نقده الأدلة الإسكولائية على وجود الإله في كتابه «نقد العقل الخالص»، ولعله وصل إلى هذه النتيجة بتأثير من محيي الدين بن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨هـ/ ١١٦٥ - ١٢٤٠م) وإسبينوزا (١٠٤١ - ١٠٨٨هـ/ ١٦٣٢ - ١٦٧٧م) فكلاهما يؤمن بفكرة وحدة الوجود أو الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة غير أن محمد إقبال خلص هاتين النظريتين من المسحة الفلسفية الجامحة عن

الثوابت العقدية؛ فالله عنده موجود في كل الوجود بوصفه خالقه وفاعله وليس مباطنًا فيه.

ويرى إقبال أن التجربة عمومًا تتجلى في الزمان على ثلاثة مستويات: مستوى المادة، ومستوى الحياة، ومستوى العقل والوعي؛ وهي - على التوالي - موضوعات علم الطبيعة، وعلم الأحياء، وعلم النفس. وكل علم من هذه العلوم منفردًا من وجهة نظر إقبال لا يستطيع إدراك التجربة الدينية كاملة على وجه صحيح. حيث يراها مثل الجوارح العديدة التي تنقض على جسم الطبيعة الميت فيذهب كل منها بقطعة منه، في حين أن التجربة الدينية كُلٌّ لايتجزأ. فيرى إقبال أن علم الطبيعة مقصور على درس عالم المادة (الأشياء المحسوسة)، وهذا لاينطبق على التجربة الدينية. أما علم الأحياء فهو يهتم بالحياة التي هي أمر وراثي في جوهرها كما يراها علماء الأحياء. أما علم النفس فيسلط الضوء على الشعور الذي هو - من وجهة نظر إقبال - انحراف في الحياة، تنحصر وظيفته في تهيئة نقطة مضيئة تنير السبيل لاندفاع الحياة إلى الأمام.

وعلى هذا فإن التجربة الدينية عند إقبال تتكون من مجموعة من العلوم والمفاهيم، فهو يتحدث عن الذات الإلهية، ويقول بأن الله هو الكل أو وحدة الوجود، ويرى أن الحياة قوة روحانية، تحتوي على مستويات من الشعور المجهول لنا، وعند التعمق في تحليل الحياة الشعورية يكشف لنا إقبال عن ما يسميه الناحية العالمة في النفس، ووحدة الذات العالمة هذه مثلها مثل وحدة النقطة،

توجد فيها تجارب أشخاص الأجداد، لا بوصفها تعدادًا بل باعتبارها وحدة تندمج في مجموعها كل تجربة بالأخرى. ويكمل إقبال تحليله الفلسفي للتجربة الدينية بالنظر إلى الزمان واعتباره كلاًّ مركبًا، الذي يشير إليه القرآن بـ «التقدير»، والتقدير في تفسير إقبال هو ماهية الأشياء ذاتها. ويرى إقبال الكون كله حركة حرة مبدعة، تتناغم فيها كل العناصر المكونة له من حياة وزمان وما يحتويهما من كل شيء. ويرى أنه ليس أكثر بُعدًا عن النظرة القرآنية من القول بأن الكون تنفيذ في سياق الزمن لخطة سبق وضعها من قبل الخالق ﷻ، وأن هذا العالم قابل للزيادة، حيث إنه عالم ينمو، وليس صنعًا مكتملاً خرج من يد صانعه منذ حقب بعيدة، وهو ممتد في الفضاء أشبه ما يكون بكتلة ميتة من المادة لا يفعل فيها الزمان شيئًا، وهي من أجل ذلك ليست شيئًا. وهي في التعبير القرآني الرائع ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ ﴾ [الفتح/ ٢٣].

وينتهي إقبال إلى أن «الحقيقة المطلقة» هي حياة عقلانية خلاقة، وبينما ترى الفلسفة الحقيقة وفق ما تظهر عليه من بعيد، فإن الدين يهدف إلى توثيق صلته بالحقيقة عن قرب؛ حيث أن الفلسفة نظرية، أما الدين فتجربة حية.

(٣) مفهوم الأُلوهية ومعنى الصلاة[١]

ويبدأ إقبال بعرض مجموعة من المفاهيم الفلسفية التي وقف عليها فيما سبق من محاضرات، فيقر بأن التجربة الدينية تجربة تطمئن لها المقاييس العقلية كل الاطمئنان، وأن لا نهائية الذات الإلهية يجب ألا ننظر إليها نظرة كمية من حيث الامتداد، وإنما يجب النظر إليها نظرة كيفية من حيث الشدة والقوة، وهي تتضمن سلسلة لا متناهية، وأن الأركان الهامة في تصوير القرآن للذات الإلهية من الوجهة العقلية البحتة هي الخلق والعلم والقدرة والقِدَم. والعقل عند إقبال له القدرة على تصفية المادة من خليط الصفات التي لامعنى لها، كما يصفي المنشور الضوئي ألوان قوس قزح من خليط التموجات المموهة في الضوء الأبيض.

ويقتبس إقبال دلالة مصطلح «الجواهر» من المتكلمين بوجه عام والأشاعرة بوجه خاص الذين استخدموه في تعريف الأشياء التي تكون العالم، والتي هي عبارة عن ذرات لا تقبل الانقسام. ثم يتحدث عن الزمان، وكيف أنه كان دائمًا يسترعي أنظار المفكرين والمتصوفة من المسلمين، وهذا لاعتبارهم أن الزمان هو الله سبحانه وتعالى، وما رآه كبار الصوفية من الخواص الصوفية في الدهر، وما رآه الأشاعرة في تركيبه من آنات (لحظات) مفردة متناهية. ثم يوضح إقبال أنه عندما تُنْسَب صفة العلم إلى الذات اللا متناهية (الله سبحانه وتعالى) تعني دائمًا العلم الاستطرادي والمطلق. وهو يتفق في ذلك مع قوله تعالى في الحديث القدسي

(١) المرجع السابق، ص١٠٧ - ١٥٦.

«قال الله ﷻ: يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر وأنا الدهر، بيدي الأمر، أقلب الليل والنهار»[1]. وكذا مع المفهوم الصوفي للدهر أنه «الآن الدائم» الذي هو امتداد الحضرة الإلهية، وبه يتحد الأزل والأبد[2].

ثم ينتقل إقبال في تسلسل فلسفي رائع إلى تصوير الذات الإلهية كما وصفها القرآن الكريم قائلاً إن الفضل بين يديه ﷻ، ويتساءل: كيف يمكن أن يكون هناك شر في عالم في يد ذي الفضل سبحانه وتعالى؟ ويجيب إقبال نفسه بعرض قصة هبوط الإنسان من الجنة كما وردت في كلٍّ من القرآن والعهد القديم، ويرينا كيف أن هبوط آدم ارتقاء من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفسًا حرة قادرة على الشك و العصيان، وأن طبيعة النفس هي أن تبقى على ذاتها من حيث هي نفس، وبسبب هذا تنشد المعرفة، والتكاثر، والقوة، وعلى هذا فهل تستجيب لأمانة الذات مع كل ما يصاحبها من شرور، أم لاتستجيب لها؟

وبعد أن بين إقبال كيف يمكن تأييد فكرة الإسلام عن الله تأييدًا مستمدًّا من الفلسفة، يوضح أن مطامح الدين تسمو على مطامح الفلسفة؛ فالدين لايقنع بمجرد الإدراك، بل يبحث عن علم أوثق، وعن اتصال أوفق بموضوع علمه، وهذا العلم عند إقبال هو العبادة أو الصلاة بالتحديد؛ والتي لها تأثير يختلف باختلاف أنواع الوعي، فهي في حالة وعي النبوة مبدعة في الغالب، والعبادة في

(١) حديث متفق عليه.

(٢) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة ، ط الخامسة، ٢٠٠٦م، ص٩٧٠.

حالة الوعي الصوفي هي طريق العرفان. والصلاة عند إقبال تعبير عن مكنون شوق الإنسان إلى من يستجيب لدعائه في سكون العالم المخيف، وهي فعل فريد من أفعال الاستكشاف تؤكد به الذات الباحثة وجودها في نفس اللحظة التي تنكر فيها ذاتها. وصورة العبادة في الإسلام في صدق انطباقها على سيكولوجية المنزع العقلي ترمز إلى إثبات الذات وإنكارها معًا. وأنَّ اختيار قبلة واحدة لصلاة المسلمين أُرِيد به أن يكفل وحدة الشعور للجماعة، وأن هيئة الصلاة تخلق – على العموم – الإحساس بالمساواة الاجتماعية، وتقضي على الشعور بالطبقات أو تفوق جنس من المتعبدين على جنس آخر. وعلى هذا فإن صلاة الجماعة إلى جانب ما لها من قيمة فكرية، تشير إلى الأمل في تحقيق الوحدة الضرورية للبشر كحقيقة من حقائق الحياة، عن طريق القضاء على كل الحواجز التي تقف حائلاً بين الإنسان وأخيه الإنسان.

(٤) ذات الإنسان: حريته وخلوده[١]

يتعجب إقبال من أن الذات الإنسانية لم تكن أبدًا موضع اهتمام في تاريخ الفكر الإسلامي. وتدور أفكار هذا الفصل حول أن الإنسان خُلق – بناء على ما ورد في القرآن – متفردًا في نوعه، ولديه نظرة إيجابية لمصيره كوحدة من وحدات الحياة. وبناء على هذه النظرة المصرة على هذا التفرد، والتي تجعل من المستحيل

(١) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص١٥٧ – ٢٠٢.

أن يتحمل أحد وزر الآخر، فإن الله لا يُحَمِّل شيئًا لأحد إلا ما في وسعه. ويرى إقبال أن القرآن أوضح - بدقة - ثلاثة أشياء هامة جدًّا وهي:

(١) أن الإنسان هو المختار الذي اصطفاه الله، ويدلل إقبال على رأيه بالآية التالية من القرآن الكريم ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه/ ١٢٢].

(٢) أن الإنسان، ورغم كل أخطائه، عُنِي به ليكون خليفة لله في الأرض. ويدلل إقبال على رأيه بالآية التالية من القرآن الكريم ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/ ٣٠].

(٣) أن الإنسان هو الوصي (الأمين) على الشخصية الحرة، والتي قبلت أن تحمل هذا الخطر. ويدلل إقبال على رأيه بالآية التالية من القرآن الكريم ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب/ ٧٢].

ويذكر إقبال تجربته مع قراءة القرآن فيقول: «تعودت أن أقرأ القرآن بعد صلاة الصبح كل يوم، وكان أبي يراني، فيسألني: ماذا أصنع؟ فأجيبه: أقرأ القرآن، وظل على ذلك ثلاث سنوات متتاليات يسألني سؤاله ، فأجيبه نفس الإجابة، وذات يوم قلت له: مابالك يا أبي تسألني نفس السؤال، وأجيبك جوابًا

واحدًا، ثم لا يمنعك ذلك عن إعادة السؤال من غد؟ فقال: إنما أردت أن أقول لك يا ولدي: اقرأ القرآن كأنما نزل عليك .. ومنذ ذلك اليوم بدأت أتفهم القرآن، وأُقبل عليه، فكان من أنواره ما ا قتبست، ومن درره ما نظمت»[١].

ويرى إقبال رؤية المتكلمين حول الروح كنوع لطيف من المادة، أو عرض يفنى بفناء الجسد ثم يخلق مرة أخرى يوم القيامة ما هي إلا ثقافة مجوسية الأصل إذ تنطوي على صورة لثنائية الروح، انعكست بشكل ما في الفكر الإسلامي.

ويحدد إقبال مصادر المعرفة الثلاثة التي حددها الإسلام وهي : التاريخ، والطبيعة، والتجربة الجُوَّانية التي لا يمكن معرفتها أو الوصول إليها إلا عن طريق التصوف التعبدي. ويشير إلى أن تطور هذه التجربة في الحياة الدينية للإسلام بلغ ذروته في العبارة المشهورة التي أطلقها الحلاج (٣٠٩هـ/ ٩٢٢م): «أنا الحق .. وما في الجبة إلا الله»[٢]. ويشير إقبال إلى أن تجربة الحلاج «أنا الحق» ما هو إلا إدراك واعٍ لحقيقة الذات الإنسانية، ويؤكد على أن الإنسان يمشي دائمًا إلى الأمام كي يتلقى تجليات الأنوار الجديدة من الحق اللامتناهي، الذي يتبدى كل

---

(١) سيد عبد الماجد الغوري، محمد إقبال (الأعمال الكاملة)، مرجع سابق، ص٣٤.

(٢) حسين بن منصور الحلاَّج، كتاب الطواسين، الترجمة الإنجليزية عائشة عبد الرحمن، وكذلك ترجمة جيلاني كارمان «أنا الحق- إعادة نظر»، ص٥٥ - ١٠٨. والطواسين، ج٦، ص٢٣ والذي يحتوي على القول النشوان للحلاج: أنا الحق.

وانظر الملاحظات التفسيرية التي كتبها المستشرق «ل. ماسينون» على كلام الحلاج الذي ترجمه «ر. أ. باتلر» في مقال تحت عنوان: كتاب الطواسين للحلاج في Journal of the university of Baluchistan في العدد ١ / ٢ خريف سنة ١٩٨١ في ص٧٩ - ٨٥.

لحظة في جلال جديد، وأن المتلقي لإشراقات الأنوار الإلهية ليس مجرد متلق سلبي، حيث إن كل فعل للذات الحرة يخلق موقفًا جديدًا، وبهذا يقدم مزيدًا من التجلي الخلاَّق. ويعني ذلك أن إقبال يؤول لحظة الفناء بأنها حالة خاصة من الوجد يذوب فيها المحب في الحبيب، ومن ثم فالصوفي غير مسئول عنها في صحوه، فالمحو للذات الإنسانية المادية هو بقاء للروح التي هي من عند الله ومن أسراره، وهو في ذلك متأثر - إلى حد كبير - بكتابات الغزالي عن الفناء الصوفي.

(٥) روح الثقافة الإسلامية[١]

تعد هذه المحاضرة من أهم محاضرات الكتاب وفيها يهدف إقبال إلى البحث فيما بين ثنايا الثقافة الإسلامية من حركة فكرية وروحية. ويوضح الفرق السيكولوجي بين الوعي النبوي والوعي الصوفي، وأن الصوفي لا يريد العودة من «مقام الشهود»[٢]، وعندما يرجع منه فإن رجعته لا تعني الكثير بالنسبة للبشر، أما رجعة النبي من «مقام الشهود» فهي رجعة مبدعة؛ إذ يعود ليشق طريقه في موكب الزمان ابتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ، وعلى هذا فإن مقام الشهود

---

(١) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص٢٠٣ - ٢٤١.

(٢) مقام الشهود عبر عنه أحد الأولياء بإبداع وإيجاز، وهو عبد القدوس الجنجوهي قائلاً: «صعد محمد النبي العربي إلى السماوات العلى ثم رجع إلى الأرض. قسمًا بربي لو أني بلغت هذا المقام لما عدت أبدًا». وهذا هو الفرق بين الخلاص الفردي والخلاص الجماعي.

عند الصوفي غاية تُقصد لذاتها، أما عند النبي فهي يقظة لما في أعماقه من قوى سيكولوجية تهز الكون هزًّا.

ثم يبدأ إقبال في شرح القيمة الثقافية لفكرة ختام النبوة، وأن النبوة في الإسلام تبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إنهاء النبوة نفسها، ويرى أن نبي الإسلام يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث؛ فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها هذه الرسالة العظيمة. ويعتبر إقبال أن مولد الإسلام هو مولد العقل الاستدلالي، ومن ثم فإن مناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام، وإصراره على النظر في الكون، والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية، كل هذه صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة. ويوضح إقبال نقطة هامة جدًّا، هي أن فكرة ختْم النبوة ينبغي ألا يفهم منها أنها تفترض أن مصير الحياة في النهاية هو إحلال العقل محل الشعور إحلالاً كاملاً، ولكنها تدعو إلى خلق نزعة حرة في تمحيص التجربة الدينية؛ وأن عمل هذه الفكرة تفتح سُبلاً جديدة للمعرفة في ميدان التجربة الروحية عند الإنسان. ويشرح إقبال وظيفة التصوف في الإسلام، وكيف أن للصوفية منهجًا متسقًا منظمًا، ثم يثني على ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ/ ١٣٣٢ - ١٤٠٦م) في أنه الوحيد من بين المسلمين جميعًا الذي انفرد بالبحث في التصوف بطريقة علمية خالصة. ويبدو على إقبال بعض الأثر الشيعي الصوفي وذلك في حديثه عن الولاية باعتبارها الخلافة الروحية للنبوة.

ورغم تقدير إقبال لممارسة التجربة الصوفية باعتبارها مصدرًا من مصادر المعرفة، فإنه يؤمن بأن روح الإسلام على أحسن صورها تتجلى في فتح طريق البحث في الطبيعة والتاريخ، وأن التجربة الدينية هي مصدر من مصادر العلم. ودعوة الإسلام صريحة إلى الاستشهاد بعالم الحس، ولهذا أخفق فلاسفة المسلمين حينما حاولوا دراسة القرآن بروح الفلسفة اليونانية القديمة، حيث إن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية، على حين اتسمت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد وإغفال الواقع المحسوس. ويرى إقبال أن المفكرين في أوروبا بدؤوا يدركون حقيقة المنهج العلمي في الإسلام، وأن الثقافة الإسلامية معنيّة بالمحسوس المتناهي. ويذكِّر إقبال بأنواع العلوم التجريبية التي عرفها الإسلام قبل أوروبا بمئات السنين، وأن الفضل في نشأة هذه العلوم يعود في الأساس للإسلام وليس للثقافة الأوروبية.

يرى إقبال أن الذات الإلهية تتصل بالكون كله على مثال اتصال الروح بالبدن؛ فالروح لا هي داخل البدن ولا هي خارجه، ولا هي قريبة منه ولا هي مفترقة عنه، ولكن اتصالها بكل ذرة من ذرات البدن حقيقة واقعة، ويستحيل أن نتصور اتصالها هذا إلا إذا افترضنا نوعًا من مكان يوائم رقة الروح ولطفها. على هذا فوجود مكان بالنسبة إلى الذات الإلهية لا يمكن أن ينكر، وإنما ينبغي التحوط في تعيين نوع المكان الذي يمكن أن يسند إلى ذات الله المطلقة.

ولا ينكر إقبال أن المسيحية دعت إلى المساواة بين الناس قبل ظهور الإسلام بوقت طويل، ولكنه يوضح أن روما المسيحية لم تسْمُ إلى فهم معنى الإنسانية بوصفها وحدة عضوية فهمًا تامًّا. في حين أن الإسلام لم ينظر إلى وحدة الإنسانية على أنها فكرة فلسفية أو حلم من أحلام الشعراء، بل بوصفه حركة اجتماعية، تهدف إلى جعل هذه الفكرة عاملاً حيًّا في الحياة اليومية لكل مسلم، بل جعلها تعطي أُكلها في صمت وخفاء.

ويختتم إقبال هذه المحاضرة بنفي فكرة ظهور المهدي المخلّص في الإسلام، وهو بهذا يؤيد فكرة ابن خلدون، الذي يعزو فكرة ظهور المخلّص إلى الفكر المجوسي الذي يتضمن الصراع التاريخي بين الخير والشر، حيث يسود الشر في منتصف الزمان ثم ينتصر الخير أخيرًا في يوم الدينونة. والجدير بالإشارة أن إقبال لم ينكر المهدي كإحدى علامات نهاية الزمان كما ورد في الحديث الشريف بل ينكر المهدي باعتباره المخلص أو البطل المنتظر؛ وذلك لأن خلاص الذات الإنسانية في كل فرد، فكلنا مهدي، ومن ثم الذي ينتظر هو المتواكل العاجز؛ فالذات الحاضرة في مقدورها أن تعمل وتجتهد وتعلم وتجاهد بمقدار هدايتها من الباري تعالى.

(٦) مبدأ الحركة في بناء الإسلام[١]

يُؤصل إقبال لفكرة أن الإسلام حركة ثقافية، ويرفض ما اصطلح عليه القدماء من اعتبار أن الكون كيانٌ ثابتٌ، ويدرك قيمة الفرد من حيث هو فرد، ويرفض اعتبار قرابة الجنس أساسًا لوحدة الإنسانية، وأن الحياة الإنسانية روحية في أصلها ومنشئها، في حين أن المسيحية الأولى بدأت كنظام للرهبنة. وقد قبل قسطنطين (٢٨٠ - ٣٣٧م) جعْل المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية، وأنه حاول أن يتخذ منها نظامًا لتوحيد رعاياه ولكنه فشل. وهذا ما جعل الإمبراطور جوليان (٣٣١ - ٣٦٣م) الذي جاء بعده يرتد عنها، ويعود إلى عبادة آلهة روما الوثنية محاولاً أن يضع لها تأويلات فلسفية. فالعقلية الرومانية المادية كان من العسير عليها تقبل إفراط العقيدة المسيحية في التعلق بالروح والعالم السماوي دون نبض الحياة الفاعل.

ويوضح إقبال أن الباحث في تاريخ الإسلام يعلم أن التفكير التشريعي المنظم أصبح مع انتشار دولة الإسلام ضرورة لا مفر منها، ويرى أن الاجتهاد حق وضرورة للتشريع، وينتقد المذاهب القائلة بتجميد الشريعة الإسلامية ورفض الدعوة للاجتهاد، حيث إن القرآن نفسه يرى أن الحياة في جوهرها متغيرة، فكيف لنا ألا نواكب هذا التغير؟ ويجيب إقبال نفسه بأن هناك كثيرًا من الأسباب التي أدت إلى جمود الشريعة الإسلامية، أولها: عدم تفعيل البواعث الحقيقية

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤٣ - ٣٠١.

للحركة العقلية الإسلامية من ناحية، ومغالاة بعض المتفلسفة في أفكارهم من غير قيد من ناحية أخرى. وثانيها: انتشار أصحاب الشطح الصوفي أرباب الكرامات والنظريات الجانحة عن صلب العقيدة. و ثالثها: انطفاء شعلة العلم عقب تخريب بغداد على يد المغول تلك التي كانت مركز العلوم الإسلامية في منتصف القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. ونخلص من ذلك إلى أن إقبال رفض الطابع الروحي الذي اصطبغت به المسيحية، والطابع المادي الذي اتسمت به الحضارة الرومانية مبينًا أن الشريعة الإسلامية هي التي امتازت عن دونها بالجمع بين الروحي والمادي، النظر والعمل، الفرد والجماعة، الدين والدنيا.

ويبرز إقبال الأفكار التي أدت إلى جمود التفكير الإسلامي، ومنها نظرية قومية الدولة بالمفهوم الغربي، حيث إنها تفترض ثنائية لا وجود لها في الإسلام، تلك التي تقابل بين الكيان السياسي والواقع العقدي، فيرى أنه لا تعارض بين حنين وولاء الفرد المسلم لوطنه وانتمائه الروحي للإسلام فطالما استشهد بأن خير بقاع الأرض للنبي ﷺ هي مكة موطنه الذي نشأ فيه. غير أنه يعارض في الوقت نفسه كل النعرات الشعوبية التي ترد المسلمين إلى أصولهم الغابرة، مثل الفرعونية والفارسية والتورانية.

ويعتقد إقبال أن الله جل جلاله ينير السبيل أمامنا تدريجيًّا، فالإسلام ليس قومية، ولا استعمارًا إنما هو رابطة أمم تسلّم بما بينها من حدود صناعية وفوارق جنسية، قُصد بها تسهيل التعارف بين الشعوب، لا تقييد الأفق الاجتماعي

لأعضاء هذه الرابطة. وامتدح إقبال الفكر التركي فيما يتعلق بمحاولة الخروج من سبات الجمود، ومحاولة الاستيقاظ وتطوير الفقه وأحكام الشريعة بما يتفق مع مصالح الناس وواقعهم في العصر الحديث.

ويطرح إقبال سؤالاً هامًّا جدًّا وهو هل شريعة الإسلام قابلة للتطور؟ ويبدأ في استعراض الإجابات الممكنة، فيقول برأي هورتن Horten (١٢٩١ - ١٣٦٤هـ/ ١٨٧٤ - ١٩٤٥م)[١] أستاذ فقه اللغات السامية بجامعة بون، وهو أن الفكر الإسلامي تَكَوَّنَ من تمازج بين ثقافتين عُظميَيْن، هما عنصر الثقافة والمعرفة الآريتين من ناحية، ودين ساميّ من ناحية أخرى؛ نتجت عنه روح رحبة فسيحة لا تعرف الحدود، وقد استوعبت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة، فيما عدا الأفكار الملحدة، ثم أضفَتْ عليها طابع تطورها الخاص. ويعرض إقبال أيضًا رأي المستشرق الهولندي هرجرونيه (١٢٧٣ - ١٣٥٥هـ/ ١٨٥٧ - ١٩٣٦م) الذي عكف على دراسة الإسلام، ونفى بشدة أن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور، والدليل على هذا هو التعدد الهائل لكتب الفقه والتشريع في الإسلام. فمنذ حوالي منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الرابع الهجري ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس الفقه

(١) مستشرق ألماني عني بالفلسفة وعلم الكلام في الإسلام، فأصدر عددًا كبيرًا من الدراسات والترجمات. لكن قلة بضاعته في اللغة العربية والمصطلحات الفلسفية والكلامية العربية من ناحية، وسوء النشرات التي اعتمد عليها من ناحية أخرى، قد أصاب بضاعته بالخلل وسوء الفهم، وبالتالي الخطأ في الترجمة. انظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط الثالثة، ١٩٩٣م، ص٦١٨.

والرأي الشرعي في الإسلام، مما يدل على مقدار ما بذله فقهاؤنا المتقدمون من جهد من أجل بناء هذه الحضارة. ويرى أيضًا أن ما نشأ من خلافات في الفقه الإسلامي على مدار التاريخ أدت إلى تنوع المذاهب، وهو دليل صريح على تطور ونمو الشريعة الإسلامية.

ثم يناقش إقبال كل مصدر من مصادر الفقه على حدة:

(أ) القرآن: القرآن هو الأصل الأول للشريعة الإسلامية، ويهدف إلى بعث أسمى مراتب الشعور في نفس الإنسان بما بينه وبين الله وبين الكون من صِلات. ويقرر في الوقت نفسه المبادئ والأحكام الشرعية، خاصة فيما يتعلق بنظام الأسرة، التي هي الركن الركين للحياة الاجتماعية. ثم يبدأ إقبال في بحث أهمية هذه القواعد والأسس التي وضعها القرآن، فيقول إنَّ المسيحية ظهرت بمثابة رد فعل قوي لروح التشريع المادي لليهودية، وقد نجحت في تهذيب الحياة وطبعها بالطابع الروحي، ولكنها قصرت همها على حياة الفرد، فأصبحت عاجزة عن إدراك ما للعلاقة الإنسانية الاجتماعية المتشابكة من قيم روحية. أما القرآن فيرى وجوب الجمع بين الدين والدولة، بين الأخلاق والسياسة في تنزيل واحد[١].

---

(١) يبدو أن إقبال كان متأثرًا فيما ذهب إليه بالجدل الهيجلي الذي ينتقل من النقيض إلى النقيض ثم الجمع بينهما؛ حيث تتكامل المسيحية مع الشريعة اليهودية، فالرسالتان من الله عز وجل. ولهذا لم يجئ المسيح عليه السلام بشريعة جديدة بل جاء ليكمل شريعة النبي موسى، التي لم تتم إلا بالتسامح والمحبة. أما الإسلام فجاء ليتم هاتين الرسالتين العظيمتين، وليجمع بين التشريع في اليهودية، والتسامح والجانب الإنساني في المسيحية، =

ويوضح إقبال أن القرآن ينظر للكون على أنه متغير مع تسليمه بأنه يحوي (أي القرآن) دستورًا عامًّا لحكم ذلك الكون، والسؤال: هل يمكن للثابت مسايرة المتغير؟ ويجيب إقبال: إنَّ الإسلام لا يمكن أن يكون خصمًا للتطور؛ لأن تشريعاته ليست محدودة بزمان ومكان، وأن الخطاب القرآني لا يخاطب أمة بعينها، كما أن آلية الاجتهاد من الفروض الشرعية المنوط بها علماء الأمة للوقوف على مقاصد الشرع، وتجديد الفقه ليواكب السنن الاجتماعية والسياسية المتغيرة دومًا.

(ب) الحديث: إن أحاديث المصطفى ﷺ هي الأصل الثاني للشريعة، ويقسم إقبال الأحاديث إلى قسمين: أحاديث تتضمن أحكامًا تشريعية مكملة للقرآن، وأخرى شارحة للعبادات والمعاملات. وينزع إقبال إلى أن أبا حنيفة (٨٠ - ١٥٠هـ/ ٦٩٩ - ٧٦٧م) وتلاميذه خير من تعامل مع نصوص الأحاديث وذلك بإدخالهم النظر العقلي على دراسة الحديث في استنباط الأحكام الفقهية.

(ج) الإجماع: هو المصدر الثالث للشريعة، ويعده إقبال أهم فكرة تشريعية في الإسلام، وهو اتفاق المجتهدين من الأمة في عصرٍ ما على حكم شرعي. ويرى إقبال أن هذا النظام التشريعي كان لا يتعارض مع مصلحة الأمة في

= مما نتج عنه هذه الرسالة العظيمة المتكاملة. وكما ورد في الإنجيل، العهد الجديد، الموعظة على الجبل - التطويبات: «لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء، ما جئت لأنقض، بل لأكمل»، إصحاح ٥ من إنجيل متى آية ١٧.

عصر الخلفاء الراشدين. أما في عصر بني أمية وبني العباس فقد أصبح وظيفة سياسية يوجهها الحكام لخدمة أغراضهم ومن ثم فقد الإجماع أثره في «تجديد الفكر الديني» ومن ثم يجب فتح باب الاجتهاد من جديد أمام أصحاب الرأي من علماء الأمة.

ومع تأكيد إقبال على أهمية الإجماع وضرورته لنمو الأمة الإسلامية، فإنه يؤكد أن أحكامه لا يمكن التسليم بها إذا ما خالفت قطعي الدلالة من القرآن. وأن إجماع فقهاء أمة معينة لا يفرض على الأمم التي تليها أن تأخذ بهذا الرأي المجمع عليه سابقًا[١] إلا فيما يتعلق بحكم شرعي، كما حدث في إجماع الصحابة على أن المعوذتين يكونان جزءًا من القرآن. أما فيما يقرر قاعدة شرعية فالقياس أولى. ويستعين إقبال برأي الكرخي[٢] (ت١٩٩هـ/ ٨١٥م) في ذلك: «إن سنة الصحابة تكون ملزمة في الأمور التي لا تتضح بالقياس، ولكنها ليست ملزمة فيما يمكن أن يتقرر بالقياس»[٣].

---

(١) هذا ما يقوله إقبال إلا أن الإجماع في أصول الفقه دائمًا له مستند، فإذا كان المستند النص قرآنًا وسنة فإن الإجماع ينقل الحكم من الظنية إلى القطعية، وهذا هو الإجماع الثابت. أما إذا كان الإجماع مصدره المصلحة أو العرف فهو الإجماع المتغير.

(٢) هو معروف الكرخي: من جلة مشايخ العراق الذين يذكرون بالورع والفتوة وقيل فيه: «إن من مجددي الدين في المائة الثانية من الزهاد معروفًا الكرخي». عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط الخامسة، ٢٠٠٦م، ص٦٦٢.

(٣) تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

ويضيف إقبال أن التجربة الإيرانية في الفقه والتشريع لا تخلو من إيجابيات – رغم خطورتها – حين نص الدستور سنة (١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م)، على تأليف لجنة دينية مستقلة من علماء «خبيرين بأمور الدنيا»، وجعل لها سلطة الرقابة على ما يسنه المجلس من تشريعات. حيث إن المَلك عند المذهب الإمامي هو وصي على المُلك ليس أكثر، إذ إن المَلك الحقيقي هو الإمام الغائب، وأن العلماء بصفتهم ممثلين للإمام، يعتبرون أنفسهم أصحاب الحق في رقابة كل ما يخص حياة الجماعة. وعلى هذا فإنه لا يمكن أن يطبق هذا النظام في البلاد السنية.

(د) القياس: هو المصدر الرابع في استنباط الأحكام، وهو استخدام التعليل القائم على التشابه بين الحالات موضع الأحكام الشرعية. وقد أوجده الحنفية عندما لم يجدوا من التشريعات المدونة في كتب السنة شيئًا يهتدون به، أو وجدوا من ذلك شيئًا قليلاً؛ فلم يكن أمامهم من سبيل سوى تحكيم العقل في الفتيا. ويرى إقبال أن غيبة هذا التطبيق في المراحل الأولى لتطور التشريع كانت بالغة الضرر، حيث إن سير الحياة المتشابك المعقد لا يمكن أن يخضع لقواعد مقررة جامدة. بل يجب أن تُستنبط استنباطًا منطقيًّا من أفكار عامة. وعلى هذا يرى أن مذهب أبي حنيفة أدرك ما للحياة من حرية مبدعة، ذلك الذي لم يَعِه فقهاء الحجاز الذين نقدوا مدرسة أبي حنيفة، وضيقوا ميدان الاجتهاد وحصروه في دائرة التقليد.

ويختتم إقبال حديثه عن مبدأ الحركة في الإسلام بالنتيجة التالية: وهي أن العالم الإسلامي - وهو مزوّد بتفكير عميق نفّاذ وبتجارب جديدة - ينبغي عليه أن يُقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره؛ لِمَا لهذا التجديد من نتائج أكبر شأنًا من مجرد الملاءمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها. وبما أن القاعدة الأساسية في الإسلام تقول: إن محمدًا خاتم الأنبياء والمرسلين، فإنه يجب أن نكون أرقى شعوب الأرض في الديمقراطية الروحية، هذه الديمقراطية الروحية التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده.

(٧) هل الدين أمر ممكن (عقليًا)[١]؟

يجيب إقبال نفسه بتقسيم الحياة الدينية إلى ثلاث مراحل:

- مرحلة «الإيمان»: والحياة الإيمانية تبدو في هذه المرحلة صورة من نظام يجب على الفرد أو الأمة بتمامها أن تخضع لأمره خضوعًا مطلقًا، من غير تحكيم العقل في تفهم مراميه البعيدة، أو غايته القصوى. وهذا الاتجاه قد يكون له نتائج عظيمة في التاريخ الاجتماعي والسياسي لشعب من الشعوب، ولكنه ليس كبير الأثر في نماء الفرد من الناحية الروحية.

(١) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص٣٠٣ – ٣٣٣. وفي الأصل الإنجليزي لا توجد كلمة (عقليًا) ولكن المترجم وضعها ليبين المقصود من تساؤل إقبال.

- مرحلة «الفكر»: تأتي هذه المرحلة بعد مرحلة الإيمان والتسليم المطلق بنظامٍ مَا، ويأتي في أعقابه تفهم العقل لهذا النظام، وللمصدر البعيد الذي يستند إليه، وفي هذه المرحلة تبحث الحياة الدينية عن أصلها في نوع من الميتافيزيقا (الإلهيات).

- مرحلة «الاستكشاف»: في هذه المرحلة يحل علم النفس محل الميتافيزيقا، وتزيد الحياة الدينية في طموح الإنسان إلى الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى، وهنا يصبح الدين مسألة تمثّلٍ شخصيّ للحياة والقدرة، ويكتسب الفرد فيها شخصية حرة، لا بالتحلّل من قيود الشريعة، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق وعْيه هو.

ويرى إقبال أن الإنسان العصري سواء في الغرب أو الشرق، قد استغرقه نشاطه العقلي، فكف عن التوجّه إلى الحياة الروحانية التي تتغلغل في أعماق النفس، فهو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه، وفي مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في صراع صريح مع غيره، ويجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة، وحبه للمال حبًّا طاغيًا استنزف كل ما لديه من طاقة روحية، فأصبح مقطوع الصلة بأعماق وجوده، تلك الأعماق التي لم يسبر غورها بعد.

ويؤكد إقبال أن فقدان روح التجربة الدينية في كل من مصر وإيران وتركيا، أدى إلى ظهور أنواع من الولاء الزائف مثل الوطنية والقومية، التي وصفها نيتشه

(١٨٤٤ - ١٩٠٠م) بأنها «مرض وحماقة» وأنها أقوى خصوم للثقافة. ومن ناحية أخرى يؤكد إقبال أن الاشتراكية الجديدة استمدت أساسها الفلسفي من المتطرفين من أتباع هيجل Hegel (١١٨٤ - ١٢٤٧هـ/ ١٧٧٠ - ١٨٣١م)، وقد أعلنت العصيان على ذات المصدر الذي كان يمكن أن يمدها بالقوة والهدف. ولهذا فإن كُلاً من القومية والاشتراكية الإلحادية عند إقبال غير قادرتين على أن تشفيا علل الإنسان. والدين وحده هو الذي يمكن أن يفعل ذلك.

ويقارن إقبال بين العلم والدين ويرى تشابهًا بينهما في غايتهما النهائية، فكلاهما يخوض التجارب للوصول إلى الحقيقة، مع الفارق أنه في مجال العلم نحاول فهم معنى التجربة، فيما يتعلق بالمسلك الظاهري للحقيقة، أما الدين فإنه يبحث عما هو وراء هذا المظهر. وينهي إقبال محاضرته بالدعوة إلى ممارسة التجربة الدينية التي تسمو بالذات لتصلها بالذات المطلقة.

ويختتم بأبيات من قصيدته الشعرية العرفانية الداعية إلى سمو النفس والروح، والتي تتحدث عن قصة سفر الذات بين الأفلاك، والمسماه «جاويد نامه»، وتعني رسالة الخلود، التي نظمها باللغة الفارسية، وأراد بها أن تكون مسك الختام لسلسلة محاضرات مليئة بالفكر والنور والوجْد.

خاتمة

لعلّ ما يلفت الانتباه أنّ هذا الكتاب ظهر لأول مرة في فترة مابين الحربين، تلك الفترة التي تعرّض فيها العرب والمسلمون لصدمة الحداثة، التي نتج عنها الوعي بضرورة تغيير المواقف الفكريّة والسلوكيّة، على أمل النهوض بالعالم العربي والإسلامي. مما دعا العرب لمحاولات ترجمته ونشره باللغة العربية؛ لمواكبة التطور الفكري الغربي.

وقد تجلت اهتمامات إقبال وميوله الصوفية بصورة واضحة في هذا الكتاب، كما وضح في جميع أعماله الشعرية من قبل. وكعادة إقبال كانت الذات هي محور بحثه، وسموها هو الهدف الذي ينشده، وهذا هو قمة الإيمان عند إقبال.

ولما كان كتاب «تجديد الفكر الديني في الإسلام» موجهًا إلى الشباب المسلم المبهور بالثقافة الغربية، كان حريصًا على نقد الثقافة الغربية، وإظهار ما بها من عيوب ناتجة عن التفكير المادي البحت البعيد كل البعد عن روح الدين.

ولقد شرح إقبال في كتابه الأسباب التي جعلته يتبنى فكرة تجديد الأسس الفكرية والفلسفية للتفكير الديني، فقد جاء هذا الكتاب بعد اضمحلال دولة الخلافة العثمانية، هذا الحدث الذي غيّر معه صورة العالم الإسلامي برمته، وأحدث فيه هزة عنيفة، وفتح مناقشات ومساجلات واسعة متواترة، بين معظم النخب الدينية والفكرية والسياسية حول حاضر العالم الإسلامي ومستقبله،

نقاشات امتدت رقعتها على مساحة العالم الإسلامي، من تركيا إلى مصر، ومن الشام إلى الهند؛ حيث وجد العالم الإسلامي نفسه لأول مرة أنه أصبح مجزّءًا ومفكّكًا، وانفرطت رابطته الروحية.

وأخيرًا يمكننا القول إن إقبال في كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام» قد دق ناقوس الخطر للأمة الإسلامية بأسرها؛ حتى تجتمع على كتاب الله الذي فيه كل ما يحتاجه المرء لكل زمان ومكان. بل يمكننا التأكيد على أن هذا الكتاب يصلح لهذا القرن وقرون قادمة كما كان يصلح في القرن السابق. ومما لا شك فيه أن إقبال في هذا الكتاب يرد الاعتبار للإسلام كدين وحضارة وفكر يفوق الفلسفات الأوروبية، والنظريات الحديثة المادية الجامدة التي بهرت الأمة الإسلامية وجعلتها تتوه عن تعاليم وتفاصيل وعجائب «القرآن الكريم» الذي لو اجتمعت الأمة الإسلامية عليه، وعلى سنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فلن تضل أبدًا.

والجدير بالإشارة أن خطاب إقبال في «تجديد الفكر الديني» لم يقف عند تلك المحاضرات التي نقدم لها، بل تجاوز ذلك، فباتت هي (المحاضرات) حجر الزاوية في كل منظوماته الشعرية وأعماله النثرية وهي على النحو التالي[١]:

(١) سيد عبد الماجد الغوري، محمد إقبال (الأعمال الكاملة)، مرجع سابق، ص٢٥، ٢٦.

الشعر

(أ) الدواوين المنظومة باللغة الأردية

(١) بانگ درا (صلصلة الجرس) ١٩٢٤م.

(٢) بال جبريل (جناح جبريل) ١٩٣٦م.

(٣) ضرب كليم (شريعة موسى) ١٩٣٧م.

(ب) الدواوين المنظومة باللغة الفارسية

(١) اسرار خودي (أسرار الذات) ١٩١٥م.

(٢) رموز بيخودي (أسرار نفي الذات) ١٩١٨م.

(٣) پيام مشرق (رسالة الشرق) ١٩٢٣م.

(٤) زبور عجم (أناشيد فارسية) ١٩٢٩م.

(٥) جاويد نامه (رسالة الخلود) ١٩٣٢م.

(٦) مسافر (المسافر) ١٩٣٦.

(٧) بس چه بايد كرد اى اقوام مشرق (ماذا يجب أن نعمل يا أم الشرق؟) ١٩٣٦م.

(٨) ارمغان حجاز (هدية الحجاز) ١٩٣٨.

(٩) سرود رفته (أنشودة الماضي) ١٩٥٩م.

النثر

(١) علم الاقتصاد (باللغة الأردية) ١٩٠٣م.

(٢) تطور ما وراء الطبيعة في فارس (رسالة الدكتوراه، باللغة الإنجليزية) ١٩٠٨م[١].

(٣) تجديد الفكر الديني في الإسلام (باللغة الإنجليزية) ١٩٣٠م.

(٤) رسائل إقبال إلى محمد علي جناح ١٩٤٤م (باللغة الأردية، طبعت بعد وفاته).

(٥) خطب إقبال وبياناته ١٩٤٤م (باللغة الأردية، طبعت بعد وفاته).

ويمكننا أن نلاحظ تفضيل إقبال اللغة الفارسية في نظم أعماله الشعرية، لأنها أوسع من الأردية ألفاظًا ومعاني، فكانت أصلح لبيان الآراء الفلسفية الغامضة والأفكار المسلسلة المترابطة بدقة، وهي اللغة الإسلامية التي تلي اللغة العربية في الأهمية والانتشار في العالم الإسلامي، ويتكلم بها كل من: إيران وأفغانستان، وتفهم في الهند، وتركستان، وروسيا وتركيا.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

---

(١) ترجمها إلى العربية عن الأردية الدكتور حسين مجيب المصري، وعن الإنجليزية الدكتور حسن الشافعي.

تجديد الفكر الديني في الإسلام

تأليف

محمد إقبال

ترجمة

محمد يوسف عدس

طُبع لأول مرة بالإنجليزية عام ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م

ملاحظات الترجمة

أولاً: محمد إقبال معروف عند أكثر المثقفين العرب بوصفه «الشاعر محمد إقبال»، وله في هذا المجال قُرّاء معجبون، يعشقون شعره، ويحلّقون معه في سماء أخيلته على أجنحة السعادة، ولست أستثني نفسي من هؤلاء العشاق؛ حيث أجد في شعره أعماق تجربة روحية بالغة السموّ، شديدة الإخلاص، واضحة الدلالة على نزعته الإنسانية الشاملة.

لقد استطاع إقبال تسخير جماليات أسلوبه الشعري في مخاطبة قلوب المسلمين وعقولهم، لتحفيزهم على اليقظة من سبات اللامبالاة، والنهوض من كبوة التَّخلّف، وتزكية الذات بالعمل الدّءوب، والمعرفة بشقّيها المتكاملين الروحية والمادية، من خلال التجربتين الدينية الجُوّانية والإمبريقية البرّانيّة، فكلاهما يبحث في النهاية عن حقيقة واحدة، ولا يمكن الاستغناء بواحدة منهما عن الأخرى.

ثانيًا: سيلاحظ القارئ أنني أستخدم في ترجمة هذا الكتاب مصطلح الجوانية والبرانية بدلاً من (الداخل والخارج)، فهما عندي كلمتان مائعتان لا تعبران عن معنى محدّد. استعرت المصطلحين من تراث الدكتور عثمان أمين خلال تدريسه لنا في قسم الدراسات الفلسفية في عقد الخمسينيات من القرن العشرين، وقد ضمّن هذه الفكرة في كتاب له بعنوان: «فلسفة الجوانية»، مستندًا إلى حديث سلمان رضي الله عنه الذي ورد في كتاب الزهد لأبي داود وحلية الأولياء لابن نعيم، والذي يقول فيه: «لكل امرئ جواني وبراني، فمن أصلح جوانيه أصلح الله له برانيه ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه»[١] .. أنا لم أجد فرصة لتحقيقه، ولكن حتى لو كان مجرد قول مأثور عن عالم حكيم، فإنه ينطوي على معنى أصيل، ويتفق مع الروح القرآنية، ولا يتعارض مع ماهو معلوم من الدين بالضرورة.

أردت التنويه فقط إلى معنى المصطلح ومصدره، حتى لا يكون وجوده عائقًا عن فهم العبارات التي وردت فيه، مكررة في مواقع عديدة بالنص، بل عاملاً مساعدًا في الفهم والاستيعاب.

ثالثًا: إذا كان الدكتور عثمان أمين وكثير مثله من المفكرين والفلاسفة قد نسيهم تلاميذهم بعد موتهم، وانطوت آثارهم الفكرية في عالم النسيان، فإن تلاميذ محمد إقبال لم ينسوه أبدًا، بل احتفوا به حيًّا وميتًا: جمعوا تراثه وصنفوه ونظموه وعرضوه، وعلّقوا عليه شرحًا وتوضيحًا وتفصيلاً، وأتاحوه للقراء باللغات

(١) كتاب الزهد لأبي داود، تحقيق ياسر إبراهيم وغنيم عباس، دار المشكاة، القاهرة، ١٤١٤هـ، ص ٢٣٥.

الحية في شتى بقاع الأرض. ولم تكن عناية الغربيين بشعره وفكره في الغرب بأقل من عناية العرب والمسلمين في الشرق.

لقد التقيت المستشرقة الألمانية «آن شميل» بلندن في ندوة نظمها الدكتور كمال عرفات نبهان مدير دار الفرقان، فاستمعت إلى محاضرة آن شميل عن شعر إقبال التي أدهشتني؛ لقوة إيمانها بمكانته الشعرية، وعظمة روحه الإنسانية، ومقارنتها إقبالاً بنظرائه من كبار الشعراء الكلاسيكيين والمحدثين في أوربا.

رابعًا: إذا كان شعر إقبال وفكره قد لقي كل هذه الحفاوة والإقبال في العالم من المفكرين والقراء والمثقفين غربًا وشرقًا، واستُقبل شعره بالذات في العالم العربي بنفس الحفاوة أو أكثر، إلا أن فكر إقبال الفلسفي، لم يحظ بما يليق به ويستحقه من الاهتمام والعناية، وعلى الأخص كتابه المحوري في هذا المجال، وأعني به كتاب «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، الذي ضمّنه خلاصة فكره، ومشروعه الفذ لنهضة المسلمين في العالم الحديث. وقد لمست هذا فيما قرأت من تقارير وعروض، ونقد في جانبيه الإيجابيّ والسلبي، فلا الذين امتدحوه كانوا على وعي كامل ودقيق بما امتدحوه فيه، ولا الذين انتقدوه عرفوا حقيقة ما يستحق النقد فيه؛ فقد كانوا جميعًا أمام نص مترجم إلى العربية يحمل في ثناياه عيوب مترجميه لا عيوب مؤلفه الحقيقية. وقد أرجعت هذا لعدة عوامل، من أهمها:

أن الترجمات العربية المبكرة لهذا الكتاب قد جانبها الصواب في مواضع كثيرة، ولم تكن على المستوى اللائق بكتاب على هذه الأهمية الفكرية، وبمؤلف على مستوى إقبال، وهو الفيلسوف الإسلامي العظيم.. ولم يكن هذا تقصيرًا من جانب الذين تصدّوا للترجمة، فقد بذلوا قصارى جهدهم بإخلاص ملحوظ، ولكن بذل قصارى الجهد لا يكفي أحيانًا، خصوصًا مع نص فلسفي شديد العمق لمؤلف موسوعي النظرة، يعرض رؤية غير مألوفة، رؤية شديدة التكثيف عن الكون والحياة والخلق والذات والزمان، والحقيقة المطلقة.

يستخدم المؤلف مصطلحات خاصة بعضها غير مألوف للقراء، ويستخدم لغة إنجليزية كلاسيكية تنتمي إلى القرن التاسع عشر الميلادي، كانت هي لغة المفكرين والفلاسفة المعاصرين له، الذين عرفهم وصادقهم وتحاور معهم. لغة مغموسة بروح إقبال الشاعرية، ممزوجة بثقافته الإسلامية العريقة، مشوبة بتهويمات ثقافة هندية تسمع إيقاعاتها في الأفق البعيد.

ولكن أكبر مشكلة تواجه المترجم والقارئ العربيين في النص الإنجليزي لهذا الكتاب، هي مشكلة الصياغة اللغوية والأسلوب؛ فعبارات الكتاب وجمله وفقراته تتميز بتعقيد من نوع خاص، فهي جمل طويلة مركّبة، تحتوي على كثير من التقديم والتأخير في عناصرها، وعلى جمل اعتراضية مبثوثة في ثناياها، تزيد من تعقيدات المعنى وتدفّقه، وتكاد أن تبدد الوحدة الفكرية للجملة، ولمعالجة هذه الصعوبات حاولت بسط العبارات قليلاً، واستخدمت أقواسًا لاحتواء بعض

الجمل الاعتراضية، التي لم أجد بُدًّا من إيرادها في مواضعها حتى لا تتجاوزها عين القارئ، وهو يتابع سياق الأفكار والمعاني.

هذا النوع من الصياغة اللغوية ليس ابتداعًا لإقبال وإنما هو عادة لغوية عامة في التعبير، يلجأ إليها المدققون من كبار الفلاسفة والمفكرين في كتاباتهم، كأنها إفراز طبيعي لدقتهم وحرصهم على إحاطة العبارة لتأكيد فكرة بعينها، وتخصيص جانب معين من الفكرة، باستبعاد جوانب أخرى، يرونها مشوشة أو غير منشودة، كل ذلك احترازًا من جانب الكاتب المدقق؛ حتى لا ينزلق القارئ في فهمه إلى معانٍ أخرى غير مقصودة. فكلمات اللغة - أية لغة - تحمل في باطنها معاني كثيرة، وظلال معانٍ أكثر، وتعبّر الكلمة الواحدة عن معانٍ مختلفة في سياقات مختلفة، وهناك المعاني العكسية. والحقيقة أن التعبير عن الأفكار بكلمات اللغة دراما حقيقية، قد تتحول إلى مأساة، نعرف ألوانًا منها في صياغة الإنجليز للاتفاقات والمعاهدات الدولية، صياغة ترضي جميع الأطراف؛ لأن كل طرف يئوّل ويفهم منها المعنى الذي يلائم مصالحه، كما نعرف منها ألوانًا أخرى تجري عادة على ألسنة السياسيين والدبلوماسيين في كل مكان؛ فهم يصكّون عبارات رنّانة، ويكثرون من الكلام والتأكيدات، فإذا ذهبت تحلل كلامهم تجده كلامًا فارغًا من المعنى - كما يقول أستاذنا الفيلسوف زكي نجيب محمود؛ لذلك نجد البروفسور «فاردين» بعد أن كشف معضلة التعبير اللغوي يؤكد لطلاب علم المعلومات، أن يتجنبوا اللغة الطبيعية بقدر ما يستطيعون، ويستخدموا بدلاً منها المنطق الرمزي، خصوصًا في الاسترجاع الآلي للمعلومات.

كنت مدركًا لكل هذه المشكلات اللغوية وأنا أقرأ ترجمات فكر إقبال إلى اللغة العربية، فعذرت مترجميها، ولكنني كنت أرصد آثارها على الذين كتبوا عن إقبال استنادًا إلى هذه الترجمات، فوقعوا في أخطاء كثيرة، وهم يحكمون عليها بالنقد والنقض، أو التأكيد والتأييد. أبسط هذه الأخطاء الناتجة عن القصور في ترجمة كتاب «تجديد الفكر الديني في الإسلام» أن أحد الكتاب يقرر أنه يحتوي على ست محاضرات لا سبع كما يعرف الذين اطلعوا على النص الأصلي باللغة الإنجليزية.

لقد بذلت أنا أيضًا قصارى جهدي في ترجمة هذا الكتاب، محاولاً أن أتجنب ما وقع فيه الآخرون من أخطاء، وأن أعرضه بلغة وصياغات تبعد به عن التراكيب اللغوية المعقدة قدر الاستطاعة، دون المساس بالدقة التي توخّاها إقبال في عرض أفكاره. وعندما تعثر النص وانقطعت حبال الوصل في معاني بعض عباراته، وشعرت بأن المعنى منغلق على القارئ العربي، أضفت بين مستطيلين كلمة أو عبارة من عندي، لوصل المنقطع وإضاءة المعنى، وقد حدث هذا في مواضع نادرة من النص، وهو أمر مشروع في الترجمة.

وأتقدم - في النهاية - بخالص الشكر لكل من ساهم في إخراج هذه الترجمة على تلك الصورة التي بين يدي القارئ.

محمد يوسف عدس

تمهيد

يؤكد القرآن على العمل أكثر من تأكيده على الفكر، ومع ذلك فسنجد أناسًا عاجزين بطبيعتهم عن أن يتمثلوا عالمًا غريبًا عنهم، يمارسون فيه ذلك النوع من التجربة الجُوّانية التي يقوم عليها الإيمان الديني بشكل أساسي.

إضافة إلى هذا، فإن الإنسان الحديث بتنمية عادات من التفكير الواقعي، عزّزها الإسلام – على الأقل في المراحل المبكرة من مسيرته الثقافية – قد جعل نفسه أقل قدرة على تمثّل هذه التجربة، التي أصبحت عنده موضع شك لإمكانية أن يتسلّل الوهم إليها.

لا شك أن المدارس الصوفية الأكثر أصالة قد اجتهدت في تشكيل التجربة الدينية في الإسلام وتوجيهها، ولكن ممثليها المتأخرين – بسبب جهلهم – بالعقل الحديث – أصبحوا عاجزين تمامًا عن تقبّل أي إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة الحديثة، وعكفوا على تكريس أساليب صنعتها أجيال كانت لديها نظرة ثقافية تختلف من نواحٍ هامة عن نظرتنا نحن.

يقول القرآن: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[لقمان/ ٢٨] في هذه الآية تجربة حية كنوع من الوحدة البيولوجية تتطلب لفهمها طريقة تكون من الناحية الفسيولوجية أقل تصادمًا، ومن الناحية النفسية أكثر توافقًا، مع هذا الطراز من العقلية الواقعية، وفي غياب مثل هذه الطريقة تبقى الحاجة إلى شكل علمي للمعرفة أمرًا طبيعيًّا.

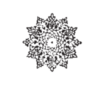
وفي هذه المحاضرات - التي أعددتها استجابة لطلب من جمعية المسلمين بمدْراس، وقدّمتها في مدْراس وحيدر أباد وعليكرة حاولت - ولو جزئيًّا - أن أحقق هذا المطلب الهام؛ حيث عمدت إلى إعادة بناء الفلسفة الدينية الإسلامية محافظًا على روحها الأصيلة من ناحية، مسترشدًا بأحدث التطورات في مختلف ميادين المعرفة الإنسانية من ناحية أخرى.

واللحظة الراهنة لحظة مواتية تمامًا للقيام بهذه المهمة؛ فقد تعلّم علم الفيزياء الكلاسيكية أن ينتقد أسسه العلمية، وكنتيجة لهذا النقد بدأ ذلك النوع من المادية التي افترضَتْها من قبل يتلاشى الآن بسرعة، وليس ببعيد ذلك اليوم الذي سيكتشف فيه العلم والدين أن بينهما تناغمًا متبادلاً غير مشكوك فيه.

وعلينا أن نتذكر أنه لا يوجد شيء نهائي في التفكير الفلسفي؛ فكلما تقدمت المعرفة تنفتح آفاق جديدة للفكر، ومن الممكن أن تظهر وجهات نظر أخرى أفضل من هذه التي أطرحها في هذه المحاضرات. ومن ثم فواجبنا أن نرقب بعناية تقدم الفكر الإنساني، وأن نحافظ على موقف نقديّ مستقل تجاهه.

وأسأل الله التوفيق

محمد إقبال



الفصل الأول
المعرفة والتجربة الدينية

ما طبيعة هذا الكون الذي نعيش فيه، وما هي بنيته العامة؟ هل في قِوام هذا الكون عنصر دائم؟ كيف ننتمي إلى هذا الكون؟ وأي موقع نحتلّه فيه؟ وأي نوع من السلوك يتلاءم مع هذا الموقع الذي نشغله؟ هذه أسئلة مشتركة بين الدين والفلسفة والشعر الرفيع، إلا أن المعرفة التي يستدعيها الخيال الشعري هي معرفة فردية في خصائصها، مجازية غامضة وغير محدّدة، أما الدين في أشكاله الأكثر تقدّمًا فإنه يسمو فوق الشعر، إنه يتجاوز الفرد إلى المجتمع، وفي موقفه من الحقيقة المطلقة هو على النقيض[1] من محدودية[2] الإنسان، يطرح دعوى عريضة بإمكانية الرؤية المباشرة للحقيقة.

فهل بالإمكان إذن تطبيق منهج الفلسفة - هذا المنهج العقلي الخالص - على الدين؟ إن روح الفلسفة هي التساؤل الحر؛ إذ تضع كل سلطة فكرية موضع الشك. وظيفة الفلسفة أن تتعقب الفروض[3] الواهية في الفكر الإنساني إلى

---

(١) النقيض: المخالف.

(٢) محدودية: سطحية وضيق أفق.

(٣) الفروض: الأفكار يؤخذ بها في البرهنة على قضية أو حل مسألة.

جذورها الخفية، وقد تنتهي في هذا المسعى إلى إنكار العقل الخالص أو الاعتراف صراحة بعجزه عن الوصول إلى الحقيقة المطلقة.

أما جوهر الدين فهو الإيمان، والإيمان كالطير يعرف طريقه الذي لم يسلكه كائن قبله، غير مُسْتشْهد بذلك العقل الذي يقول فيه شاعر الإسلام الصوفي العظيم فريد الدين العطّار: «إنه يهاجم قلب الإنسان الحي فيسلبه ثراء الحياة الخفي الكامن في أعماقه»[١].

ومع هذا لا يمكن إنكار حقيقة أن الإيمان أكثر من مجرد شعور؛ فبه شيء كالمضمون الإدراكي. ووجود أطراف نزاع من الإسكولائيين[٢] والمتصوّفة في تاريخ الدين يبيّن لنا أن الفكر عنصر حيوي في الدين، بخلاف هذا، الدين في جانبه العقديّ - كما حدده بروفسور هوايتهيد - هو منظومة من حقائق عامة لها تأثيرها في تشكيل الشخصية، إذا اعتنقها الإنسان بإخلاص وفهمها فهمًا واعيًا[٣].

وطالما أن تشكيل حياة الإنسان الجوّانية والبرّانية وهدايتها هي الهدف الأساسي للدين، فمن الواضح أن الحقائق العامة التي ينطوي عليها الدين لا

---

(١) انظر: منطق الطير، ص٢٤٣، ج٥، للمفكر والشاعر الصوفي الرمزي فريد الدين العطار (٦١٨هـ/ ١٢٢٠م).
(٢) الإسكولائيين: هم الذين يدرسون الفلسفة اليونانية لتكون وسيلة لتقديم البراهين لإثبات العقيدة المسيحية.
(٣) انظر هوايتهيد: A.N. Whitehead في كتابه: Religion in the Making, P. 5.

يصحّ أن تبقى متأرجحة غير مستقرّة، فلا أحد يخاطر بالعمل على أساس من مبدأ سلوكي مشكوك فيه.

والحقيقة أنه بالنظر إلى الدين من حيث وظيفته، هو أكثر حاجةً لأساس عقلي لمبادئه الجوهرية من حاجة المعتقدات العلمية، فقد يتجاهل العلم الميتافيزيقا العقلية، وقد تجاهلها بالفعل. أما الدين فلا يكاد يحتمل أن يتجنب البحث عن الملاءمة بين تناقضات التجربة ومسوّغات البيئة التي تحيط بالإنسانية. وإلى هذا المعنى ألمع برفسور هوايتهيد بقوله: «إن عصور الإيمان هي عصور العقلانية»[١]. ولكن عقْلَنَة الإيمان ليس تسليمًا بتفوّق الفلسفة على الدين، فالفلسفة بلا شك من حقها أن تصدر أحكامًا على الدين، ولكن هذا الذي تحكم عليه الفلسفة (من الدين) له طبيعة لا تخضع لحكم الفلسفة إلا بشروطه الخاصّة، كما أن الفلسفة عندما تتصدّى للحكم على الدين لا يمكنها أن تجعل الدين في وضع أقل قيمة من معطياتها الأخرى.

والدين لا يقبل التجزئة؛ فهو ليس فكرًا مجردًا ولا شعورًا مجردًا ولا فعلاً مجردًا، إنه تعبير عن الإنسان بكلّيته الفكرية والشعورية والسلوكية جميعًا، ومن ثم فإن الفلسفة وهي تقيّم الدين ينبغي أن تسلّم بموقعه المركزي، وليس لديها بديلٌ آخر، إلا أن تعترف به كشيء محوري في عملية التركيب الفكري. وليس هناك سببٌ لافتراض أن الفكر والحدس متعارضان تعارضًا جوهريًّا، فهما ينبثقان

(١) المصدر السابق: ص٧٣.

من أصل واحد، ويكمّل أحدهما الآخر، أحدهما يدرك الحقيقة في جزئياتها والآخر يدركها في كلّيتها وتمامها. يركز الحدْس على الجانب الأزليّ من الحقيقة ويركز الفكر على الجانب الزمني منها.

الحدْس متعة حاضرة بالحقيقة الكلية، أما الفكر فيستهدف النّفاذ إلى الكل تدريجيًّا لتحديد مختلف جوانبه، وفحصها من خلال الملاحظة وحدها.

وكُلٌّ من الفكر والحدس(١) يحتاج للآخر للتّجدّد المتبادل، كلاهما يسعى لرؤية نفس الحقيقة التي تتكشف لهما وفقًا لوظيفة كلٍّ منهما في الحياة، فالحدس كما يقول برجسون بحق: «إنما هو نوع من التفكير الأسمى»(٢)، ويبدو أن البحث عن أسس عقلية في الإسلام يمكن تعقّب بداياتها عند الرسول ﷺ نفسه، فقد كان يدعو الله دائمًا بقوله: «اللهم اهدني لما اختلفتُ فيه من الحق بإذنك»(٣). وأعمال المتصوّفة الذين جاءوا بعد ذلك، وكذلك أعمال العقلانيين من غير المتصوّفة، تشكّل جميعًا فصلاً تنويريًّا متعاظمًا في تاريخنا الثقافي، بقدر ما تكشف

(١) الحدس: إدراك الشيء إدراكًا مباشرًا.

(٢) انظر كتاب: H.L. Bergson: Creative Evolution. ص١٨٧و ١٨٨، وعن هذه العلاقة بين الحدس والعقل انظر أيضًا مقالة إقبال: Bedil in the light of Bergson ص٢٢ – ٢٣، تحرير الدكتور تحسين فيراكي.

(٣) (اللهم أرني حقيقة الأشياء كما هي) تقليد نجده بشكل أو آخر في أعمال صوفية شهيرة، مثلما عند عثمان الحوجوياري، «كشف المحجوب»، صفحة ١٦٦، ومولانا جلال الدين الرومي: المثنوي، الجزء الثاني، ص٤٦٦ و٤٦٧، والجزء الرابع، ص٣٥٦٧ – ٣٥٦٨ والجزء الخامس، ص١٧٦٥، ومحمود شابيستاري (المتوفى سنة ٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م).

عن توْق[(١)] شديد إلى منظومة فكرية متماسكة، وقد تجلّت فيها روح من التّفاني المخلص للحقيقة، رغم قصور ذلك العصر الذي جعل حركات الفكر الدينيّ المختلفة أقل ثمرة مما لو كانت قد ظهرت في عصور أخرى.

لقد كانت الفلسفة اليونانية - كما نعرف جميعًا - قوة ثقافية كبرى في تاريخ الإسلام، ومع ذلك إذا أمْعنّا النظر في القرآن، وفي مختلف مدارس المتكلمين التي ظهرت تحت تأثير الفكر اليوناني فستبرز لنا حقيقةٌ ملفتةٌ للنظر، وهي أن الفلسفة اليونانية التي عملت على توسيع آفاق النظر العقلي عند المفكرين المسلمين بشكل كبير أبْهمت رؤيتهم للقرآن، من ذلك نجد أن سقراط يركز انتباهه على العالم الإنساني وحده، فبالنسبة له: الدراسة الحقّة للإنسان هي دراسة الإنسان نفسه، وليس عالم النبات والحشرات والنجوم، وهذه نظرة مخالفة لروح القرآن الذي يرى في النَّحلة المتواضعة موضع إلهام إلهي[(٢)]، والذي يدعو القارئ دائمًا للنظر في تصريف الرياح المستمر، وفي تعاقب الليل والنهار والسحب[(٣)]، والسماء ذات النجوم[(٤)] والكواكب السابحة في فضاء لا نهائي[(٥)].

---

(١) توق: شوق.

(٢) القرآن: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ . ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل/ ٦٨ - ٦٩].

(٣) القرآن: [البقرة/ ١٦٤]، و[النور/ ٤٣ - ٤٤]، و[القمان/ ٢٩]، و[فاطر/ ٩]، و[الجاثية/ ٥].

(٤) القرآن: [الحجر/ ١٦]، و[الفرقان/ ٦]، و[الصافات/ ٦]، و[فصلت/ ١٢]، و[ق/ ٦]، و[الملك/ ٥]، و[البروج/١].

(٥) القرآن: [الأنبياء/ ٣٣]، و[يس/ ٤٠].

كان أفلاطون كتلميذ مخلص لأستاذه سقراط يحتقر الإدراك الحسّي الذي ينتج مجرد ظن لا معرفة حقيقية(١)، فما أبعد ذلك عن القرآن الذي يعتبر السمع والبصر من أعظم النعم الإلهية(٢). وقد صرّح بأنهما مسئولان أمام الله (يوم الحساب) عما اقترفاه في الحياة الدنيا من أعمال(٣). وهذا ما افتقده كلّيةً دارسو القرآن من المسلمين الأوائل الذين سحقتهم سطوة الفكر الكلاسيكي؛ فقد قرأوا القرآن على ضوء الفكر اليوناني، واحتاج الأمر منهم إلى ما يزيد عن مائتي عام لكي يتبين لهم – وإن لم يكن بوضوح كامل – أن روح القرآن مناقضة في جوهرها للفكر الكلاسيكي(٤). ونتج عن هذه الرؤية نوع من الثورة الفكرية لم يتحقق مغزاها(٥) الكامل حتى يومنا هذا.

وبسبب هذه الثورة من ناحية، وبسبب تاريخ الغزالي الشخصي من ناحية أخرى أقام الغزالي الدين على أساس من الشك الفلسفي، وهو أساس غير مأمون على الدين، كما أنه ليس مبرّرًا تبريرًا كافيًا من ناحية الروح القرآنية.

---

(١) انظر كتاب: F.M. Cornford: Plato's Theory of knowledge. ص٢٩، ١٠٩.
وانظر أيضًا كتاب: Bertrand Russell: History of western philosophy.
الجزء الذي بعنوان Knowledge and perception in Plato.

(٢) القرآن: [النحل / ٧٨]، و[المؤمنون / ٧٨]، و[السجدة/٩]، و[الملك / ٢٣].

(٣) القرآن: [الإسراء/ ٣٦]، والإشارات هنا مثلما هي أيضًا في مواضع أخرى من المحاضرات تردد العديد من آيات القرآن، مما يؤكد أن إقبال يدرك الأهمية القصوى للنزعة العملية القرآنية التي أنشأت بطبيعتها نوعًا من Weltanschauung على أعلى مستوى ديني.

(٤) النزعة المضادة للكلاسيكية التقليدية في القرآن، انظر مظهر الدين صدّيقي Concept of Muslim Culture in Iqbal ص١٣ إلى ٢٥.

(٥) المغزى: المطلب والمقصد.

وكان خصم الغزالي الأكبر ابن رشد، الذي دافع عن الفلسفة اليونانية ضد المتمردين عليها، فأدى به الأمر إلى تبنّي ما يعرف اليوم بمذهب خلود العقل الفعال[١] متأثرًا في ذلك بمقولة أرسطو[٢]. هذا المذهب الذي كان له تأثير هائل على الحياة العقلية في فرنسا وإيطاليا[٣].

ولكني أعتقد أنه مذهب مخالف للنظرة القرآنية إلى قيمة الذات الإنسانية ومصيرها[٤]. وهكذا نرى ابن رشد وقد زاغ بصره عن فكرة إسلامية عظيمة ومثمرة، وبغير قصد منه أفسح الطريق لنمو فلسفة ضعيفة عن الحياة، جعلت رؤية الإنسان غامضة عن نفسه وعن ربه وعن عالمه.

أما أكثر المفكرين الأشاعرة إيجابية فقد كانوا على الطريق الصحيح؛ إذ استطاعوا أن يسبقوا إلى ارتياد بعض أشكال من المثالية الحديثة. وفي مجمل الأمر كان الهدف من حركة الأشاعرة – ببساطة – هو الدفاع عن الرأي التقليدي عند أهل السنة، بأسلحة من الجدل الإغريقي. أما المعتزلة فقد نظروا إلى الدين

---

(١) العقل الفعال: هو جوهر بسيط محيط بالأشياء خلقه الله من نور فعله فهو جوهر الجواهر.

(٢) انظر تسانوف R.A. Tsanoff، في: The Problem of immortality (كتاب مسجل برقم ٣٧ S. في الكتالوج الوصفي لمكتبة إقبال الخاصة، من صفحة ٧٥ – ٧٧. وانظر أيضًا Averroes and Immortality للمؤلف B.H. Zedler والمدرسية أو الإسكولائية الجديدة New schplasticesm ١٩٥٤ من صفحة ٤٣٦ – ٤٥٣). ويجب ملاحظة أن م. إمامورا في مقالة عن الروح: تصورات إسلامية في The Encyclopedia of Religion الجزء ١٣ ص٤٦٥. يبين بوضوح أن تعليقات ابن رشد على أرسطو لا تترك مجالاً لمذهب الخلود الفردي.

(٣) انظر تسانوف، المرجع السابق، من ص٧٧ إلى ٨٤.

(٤) انظر المحاضرة الرابعة ص٩٣ – ٩٨ بالنص الإنجليزي، وانظر المحاضرة السابعة من ص١٥٦ إلى ١٥٧ بالنص الإنجليزي.

باعتباره مجرد بناء من العقائد متجاهلين اعتباره حقيقة حيوية، وتغاضوْا عن طُرق أخرى غير قائمة على التصوّرات العقلية في مقترباتها من الحقيقة، واختزلوا الدين إلى مجرد منظومة من المفاهيم المنطقية، فانتهوا بذلك إلى موقف سلبي خالص. لقد أخفقوا في أن يروا أنه في إطار المعرفة – علمية كانت أو دينية– لا يمكن للعقل أن يستقل تمامًا عن التجربة.

وعلى أية حال، لا ينبغي أن ننكر أن مهمة الغزالي كانت مهمة رسالية شأنها في ذلك شأن مهمة الفيلسوف الألماني «كَانْط» في القرن الثامن عشر؛ فقد ظهر المذهب العقلي في ألمانيا حليفًا للدين، ولكن سرعان ما تبدّى[١] له أن الجانب العَقَدِيّ من الدين غير ممكن البرهنة عليه، وكان السبيل الوحيد أمامه هو إلغاء العقيدة من سجل المقدّسات، وباسْتلال[٢] العقيدة سيطر مذهب المنفعة على الفلسفة الأخلاقية، وهكذا أتم المذهب العقلي مهمته بهيمنة[٣] الإلحاد.

على هذا النحو كان حال الفكر اللاهوتي[٤] في ألمانيا عند ظهور «كانْط» الذي كشف في كتابه «نقد العقل الخالص» قصور العقل الإنساني، وحوّل ما بناه أصحاب المذهب العقلي إلى كومة من ركام، ومن ثم وُصف بحق: أنه أعظم هبات الله لبلاده.

(١) تبدى: ظهر.
(٢) استلال: انتزاع وإخراج.
(٣) هيمنة: سيطرة.
(٤) الفكر اللاهوتي: هو الفكر الذي يبحث في العقائد المتعلقة بالله تعالى.

إن الشك الفلسفي الذي اصطنعه الغزالي - الذي ربما قد ذهب أبعد قليلاً مما ينبغي- قد قام بنفس المهمة عمليًّا في العالم الإسلامي، إذ كسر ظهر المذهب العقلي الذي كان يزهو بنفسه رغم ضحالته، والذي سلك نفس الطريق الذي سار فيه المذهب العقلي في ألمانيا قبل ظهور «كانْط». إلا أن هناك فرقًا واحدًا هامًّا بين الغزالي وكانْط؛ ذلك أن كانْط - متّسقًا مع مبادئه الفكرية- لم يستطع أن يثبت إمكانية معرفة الله، بينما نرى الغزالي - وقد تأكد أنه لا أمل في الفكر التحليلي - يتجه إلى التجربة الصوفية، حيث وجد فيها مضمونًا مستقلاًّ للدين، وبهذه الطريقة نجح الغزالي في أن يضمن للدين الحق في الوجود مستقلاًّ عن العلم وعن الميتافيزيقا[١].

ولكن تجلِّي (الكلّي اللامتناهي) في التجربة الصوفية أقنع الغزالي بمحدودية العقل، وعجزه عن الوصول إلى أحكام حاسمة، ودفعه إلى أن يقيم حدًّا فاصلاً بين الفكر والحدْس، وهنا أخفق الغزالي في أن يرى العلاقة العضوية بينهما؛ فالعقل لابد أن يتبدَّى لنا متناهيًا عاجزًا عن الوصول إلى أحكام قاطعة لتوحّده مع التعاقب (أو التسلسل) الزمني.

ولكن الرأي الذي يذهب إلى أن العقل بحكم طبيعته متناهٍ، ومن ثمَّ فإنه غير قادر على إدراك اللامتناهي، هو رأي قائم على فكرة خاطئة عن حركة العقل في تحصيل المعرفة، وقصور الفهم المنطقي في مواجهة الجزيئات المتنافرة (بلا أمل

(١) الميتافيزيقا: فرع من الفلسفة يبحث في الموجود الذي خرج من عالم الواقع إلى عالم المعقول.

في رؤيتها في كل متماسك) يجعلنا نشك في إمكانية أن يصل العقل إلى إدراك جازم؛ ذلك لأن طريقة العقل هي التعميم القائم على التشابه، ولكن هذه التعميمات ليست أكثر من وحدات مُفترضة لا تؤثر في حقيقة الأشياء المتعيّنة. على أن الفكر في حركته الأعمق قادر على الوصول إلى لا متناهٍ سارٍ في باطنها، والتصوّرات المتناهية المختلفة ليست إلا لحظات في حركة تجلّياته الذاتية.

فالفكر في طبيعته الأصلية إذنْ ليس جامدًا بل ديناميّ (فعّال)، يتكشف عن لا نهائية جُوّانية، مثله في ذلك مثل البذرة تحمل في باطنها من أول الأمر الوحدة العضوية للشجرة كحقيقة حاضرة. الفكر هو الكل، (في تعبيره الذاتي الدينامي)، يبدو للناظر إليه من زاوية الحدوث الزمني كسلسلة من متعيّنات محدّدة لا يمكن فهمها إلا بنسبة بعضها إلى البعض؛ فمعاني هذه المتعيّنات ليست كامنة في هويّتها الذاتية، بل في الكل الأكبر الذي تمثّل هي جوانبه المتعيّنة. هذا الكل الأكبر - إذا استخدمتَ المجاز القرآني - هو نوع من اللوح المحفوظ[(١)] يحمل في ثناياه كل إمكانات المعرفة التي لم تتعيّن بعد كحقيقة حاضرة، وتكشف عن نفسها في تسلسل زمني متعاقب لمدركات متعيّنة، لتصل إلى وحدة، هذه

(١) الإشارة إلى تعبير (لوح محفوظ) المستعمل في الآية القرآنية رقم ٢٢ من سورة البروج، ولشرح هذا التعبير الفريد في القرآن انظر «ترجمة معاني القرآن» لمحمد أسد بعنوان: The Message of the Quran، ص٩٤٣ بالنص الإنجليزي، وانظر أيضًا كتاب فضل الرحمن بعنوان: Major Themes of the Quran ص٩٨، والكتاب الأخير يبدو أكثر قربًا من التصور العميق لمعاني القرآن بوجه عام عند العلاّمة إقبال.

الوحدة ماثلة في هذه المدركات بالفعل. والواقع أن حضور اللامتناهي الكلّي في حركة المعرفة هو الذي يجعل التفكير المتناهي ممكنًا.

ولكن «كانْط» والغزالي كلاهما قد أخفق في رؤية الفكر خلال الفعل المعرفيّ ذاته وهو يتجاوز حدود تناهيه؛ فالمتناهيات الطبيعية متنافرة، وليست كذلك المتناهيات الفكرية في جوهرها، فالفكر بحكم طبيعته الأصلية يرفض القيود ولا يحتمل البقاء حبيسًا رهن فرديته الضيّقة، وليس في هذا العالم الفسيح وراء الفكر شيء غريب عنه، إنه في مشاركته المتنامية في حياة ما يبدو غريبًا عنه يحطم أسوار محدوديته، ويتمتع بلانهائيته الكامنة. ولا تصبح حركة الفكر ممكنة إلا بهذه اللانهائية الكامنة في فرديته المتناهية، هذه اللانهائية هي التي تحافظ على شعلة الأمل فيه، وتعزز مسيرته بلا حدود، ومن الخطأ أن نظن أن الفكر غير قاطع في أحكامه، فإنه أيضًا وبطريقته الخاصة يشهد النهائي واللانهائيّ معًا.

كان التفكير الإسلامي خلال السنوات الخمسمائة الأخيرة من الناحية العملية راكدًا، وقد جاء وقت كان الفكر الأوروبي يتلقى إلهاماته من العالم الإسلامي، ولكن الظاهرة الأكثر بروزًا في التاريخ الحديث هي السرعة الهائلة التي يتحرك بها العالم الإسلامي ثقافيًّا تجاه الغرب، وليس في هذا التوجّه خطأ ما؛ لأن الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست أكثر من تطوير لبعض أهم جوانب الثقافة الإسلامية. ولكن ما يخيفنا يكمن في الألق البرّاني للثقافة الأوروبية أن يأسر حركتنا، فنفشل في الوصول إلى أعماق هذه الثقافة.

كانت أوروبا خلال قرون من غيبوبتنا الفكرية منكبّة على بحث المشكلات الكبرى التي كانت موضع عناية فائقة من جانب فلاسفة الإسلام وعلمائه، ومنذ أن اكتملت مدارس الفكر الإسلامي خلال القرون الوسطي حدث تقدم هائل في مجال الفكر الإنساني والتجربة الإنسانية، وامتدت سيطرة الإنسان على الطبيعة لتولّد إيمانًا جديدًا، وشعورًا بتفوّق الإنسان على القوى التي تشكّل بيئته، فظهرت وجهات نظر جديدة، وأُعيد وضع المشكلات في ضوء التجربة الحديثة، وظهرت مشكلات من نوع جديد، وبدا أن عقل الإنسان قد نما خارج إطار مقولاته الجوهرية: الزمن والمكان والسببية، ومع تقدم التفكير العلمي أصبح مفهومنا عن المعقولية نفسه خاضعًا للتغيير[١].

جاءت نظرية أينشتين برؤية جديدة عن الكون، وفتحت آفاقًا جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة، فلا عجب إذن أن يتطلّب الجيل الجديد من مسلمي آسيا وأفريقيا تكييفًا جديدًا لعقيدتهم، ومع الصحوة الإسلامية أصبح من اللازم علينا أن نفحص بروح مستقلّة نتائج الفكر الأوروبي، لنرى إلى أي مدى يمكن أن تساعدنا في مراجعة فكرنا الديني وإعادة بنائه إذا لزم الأمر، وإلى جانب هذا لا يمكننا أن نغضّ الطرف عن الدعوة القائمة في آسيا الوسطي ضد الدين، وضد الإسلام بصفة خاصة (يقصد الشيوعية)، والتي عبرت حدود الهند بالفعل. بعض أنصار هذه الحركة مسلمون بالميلاد، وأحدهم

(١) هذا يقترب كثيرًا من بيان الفيلسوف الفرنسي المعاصر «لويس روجيه» في كتابه: Philosophy and the New Physics (ج٢، ص١٤٦، وكذلك ص١٧ – ٢١).

هو توفيق فِكْرَت الشاعر التركي الذي توفي منذ عهد قريب[1]، ذهب إلى حدّ استخدام قصائد شاعرنا العظيم المفكر ميرزا عبد القادر بديلاً من (أكبرأباد) في الترويج لأفكار حركته اللادينيّة.

والحقيقة أنه قد حان الوقت للنظر في أصول الإسلام. وفي هذه المحاضرات أعتزم القيام بمناقشة فلسفية لبعض الأفكار الأساسية للإسلام، على أمل أن يتيح لنا هذا على الأقل فهمًا صحيحًا لمعنى الإسلام باعتباره رسالة للإنسانية جميعها. ولكي نعطي أيضًا مخططًا مبدئيًّا لمناقشات أوسع سوف أتناول بالبحث في هذه المحاضرة التمهيدية خصائص المعرفة والتجربة الدينية.

---

(١) الإشارة هنا إلى توفيق فِكْرَتْ وهو الاسم التنكري للشاعر محمد توفيق والمعروف أيضًا باسم توفيق نظمي وليس توفيق فيترات كما ورد في الطبعات السابقة لهذا الكتاب. ويعتبر فكرت مؤسس المدرسة الحديثة في الشعر التركي له ضمن أعمال أخرى مجموعته الشعرية العود المتكسر (والعود هو الآلة الموسيقية المعروفة)، وقد توفي في إسطنبول في ١٨ أغسطس سنة ١٩١٥م وهو في الثامنة والأربعين من العمر.
وللمزيد من البيان عن الحياة الأدبية للشاعر «فكرت» وآرائه المضادة للدين انظر كتاب نيازي بركيز بعنوان: The Development of Secularism in Turkey ص٣٠٠ إلى ٣٠٢، ومن ص٣٣٨ إلى ٣٣٩، وانظر أيضًا البحث المختصر الذي وضعه حيدر علي ديريوز باللغة التركية في ذكرى ميلاد فيرت، وقام بترجمته الدكتور M.H. Natqi في مجلة: Journal of the Regional Institute Cultural ١٩٦٨ ٤/١ من ص١٢ إلى ص١٥.
والأمر متروك للدارسين والعلماء الثقات الأتراك والإيرانيين لتحديد مدى تأثر «فكرت» واستفادته من الشاعر والمفكر الكبير بديل Bedil ١١٣٣ / ١٧٢١م، فيما يتعلق بالدعاية المضادة للدين، وخصوصًا الإسلام في وسط آسيا. ويجب أن نذكر من بين الأعمال العديدة التي تمت كتابتها عن كل من بديل وفكرت والتي ظهرت منذ أيام العلاَّمة إقبال وتستحق اهتمام الدارسين. ويجب ذكر الدراسة المختصرة النابهة التي كتبها إقبال بعنوان: Bedil in the light of Bergson، وكذلك مقالة لم يتم نشرها بخط يده وتقع في (٢٠ صفحة) ومحفوظة في متحف إقبال في مدينة لاهور.

إن الهدف الأساسي للقرآن هو أن يوقظ في الإنسان وعيًا أسمى بعلاقاته المتشعّبة بالله وبالكون. وبالنظر إلى هذه الناحية الجوهرية من تعاليم القرآن نرى جوته [وهو يقدّم عرضًا عامًّا للإسلام كقوّة تعليمية] يوجّه حديثه إلى إكرْمان فيقول: «لسوف ترى أن هذه التعاليم لم تخفق أبدًا، وإننا بكل منظوماتنا لا نستطيع، بل لا يستطيع أحد من البشر أن يذهب أبعد من هذا»[١].

لقد تأكدت مشكلة الإسلام من خلال الصراع والتجاذب المتبادل بين قوتين: قوة الدين وقوة الحضارة. وقد كانت هذه نفس المشكلة التي واجهتها المسيحية في أول عهدها، فكان أكبر همّها هو البحث عن مضمون مستقل لحياة روحية يمكن (طبقًا لرؤية مؤسسها) السموّ بها، ليس عن طريق عالم خارج النفس الإنسانية، ولكن بانبثاق عالم جديد فيها هي ذاتها، ويوافق الإسلام على هذه الرؤية ولكنه يدعمها برؤية أخرى هي أن هذه الإضاءة الجديدة للعالم المنبثق من النفس ليست شيئًا غريبًا عن عالم المادة بل يخترقه إلى الأعماق. وهكذا فإن تأكيد الروح الذي سعت إليه المسيحية لا يأتي - في الإسلام - عن طريق إنكار القوى البرّانية التي نفذت إليها إضاءة الروح، ولكن عن طريق التكيّف الصحيح لعلاقة الإنسان بهذه القوى، آخذًا في الاعتبار هذا النور الذي انبثق من عالمه الجوّاني.

(١) انظر: Conversations of Goethe with Ackerman and Sorret P. 41. ترجمة John Oxenford.

إنها اللمسة السحرية للمِثال الذي يُحيي الواقع ويغذّيه، ومن خلالها فقط نستطيع أن نكتشف ونؤكّد المثال؛ ففي الإسلام ليس المِثال والواقع قوتين متعارضتين يستحيل التوفيق بينهما؛ فحياة المثال لا تتحقق بالانفصال الكامل عن الواقع مما قد يؤدي إلى انشطار[١] الوحدة العضوية للحياة إلى تناقضات أليمة، ولكن استيعابه ودمجه في ذاته وإضاءة وجوده بأكمله.

كان التعارض الحادّ بين الذات والموضوع، بين ما هو رياضيّ برّاني وبين ما هو بيولوجي جُوّانيّ. هذا التعارض هو الذي دمغ المسيحية بطبيعته، أما الإسلام فقد واجه التعارض للتغلّب عليه، وهذا الاختلاف الجوهري في النظر إلى العلاقات الأساسية هو الذي يقرّر موقف كل من الديانتين العُظميَيْن من مشكلات الحياة الإنسانية في أوضاعها الراهنة، فكلتاهما أكّدت الذات الروحية في الإنسان، مع هذا الفارق: وهو أن الإسلام وقد اعترف بترابط المثال والواقع يتقبل العالم المادي[٢]، ويبيّن الطريق للسيطرة عليه، بإيجاد أساس لتنظيم هذه الحياة تنظيمًا عمليًّا.

فما هي إذن حقيقة هذا الكون الذي نعيشه في الرؤية القرآنية؟ أول ما يتبادر إلى الذهن أن هذا الكون ليس نتيجة لهْوٍ من لَدُن خالقه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا

---

(١) انشطار: انقسام.

(٢) القرآن يُحرِّم الرهبنة، انظر [الحديد/ ٢٧]، وكذلك [الأنفال/ ٧٧].

ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ. مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1] [الدخان/ ٣٨ - ٣٩].

إنه الحقيقة التي يجب أن توضع موضع التفكير والاعتبار: ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ . ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾ [آل عمران/ ١٩٠ - ١٩١].

ثم إن الكون قد خُلق على نحو يجعله قابلاً للامتداد والزيادة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [فاطر/ ١].

إنه ليس كونًا مغلقًا، ليس مُنْتَجًا نهائيًا، ثابتًا غير قابل للتغيّر، ربما ينطوي في أعماق وجوده الجُوّاني على حلم بخلق جديد: ﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[العنكبوت/ ٢٠].

---

(١) هناك آيات كثيرة في القرآن تؤكد أن العالم لم يُخلق من باب اللهو (لاعبين) أو من باب العبث (سُدى) وإنما خُلق لغاية جادة أو (بالحق) منها قوله تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ [المؤمنون/ ١١٥]. وانظر الآيات التالية: [الأنبياء/ ١٦]، [آل عمران/ ١٩١]، [ص/ ٢٧]، [الأنعام/ ٧٣]، [يونس/ ٥]، [إبراهيم/ ١٩]، [الحجر/ ٨٥]، [النحل/ ٣]، [العنكبوت/ ٤٤]، [الروم/ ٨]، [الزمر/ ٥]، [الجاثية/ ٢٢]، [الأحقاف/ ٣]، [التغابن/ ٣].

في الحقيقة يعتبر القرآن هذا الإيقاع والنبض العجيب المنتظم للكون، وهذه السباحة الصامتة للزمن الذي يتبدّى لنا نحن البشر في حركة الليل والنهار، يعتبرها القرآن من آيات الله الكبرى: ﴿يُقَلِّبُ ٱللَّهُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [النور/ ٤٤]؛ لذلك يقول رسول الله ﷺ «لا تسبُّوا الدهر فالدهرُ هو الله»[1].

هذه الرحابة الهائلة للزمان والمكان تنطوي على معنى التسليم الكامل من الإنسان بأن واجبه هو التأمل في آيات الله الكونية، ومن ثم اكتشاف وسائل لتحقيق سيطرته على الطبيعة كحقيقة واقعة: ﴿أَلَمۡ تَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَأَسۡبَغَ عَلَيۡكُمۡ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةٗ وَبَاطِنَةٗ﴾ [لقمان/ ٢٠].

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [النحل/ ١٢]. فإذا كانت هذه هي طبيعة الكون ومبشّراته، فما هي طبيعة الإنسان الذي يحيط به الكون من جميع أقطاره؟

إن الإنسان وقد وهبه الله أنْسب خصائص التوافق بينه وبين الكون يجد نفسه هابطًا في ميزان الحياة محاطًا بقوى الإعاقة من كل جانب: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ. ثُمَّ رَدَدۡنَٰهُ أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ [التين/ ٤ – ٥].

---

(١) الإشارة هنا هي على وجه الخصوص إلى الحديث النبوي الذي نصّه: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر» (ورد في مسند أحمد بن حنبل الجزء ٥ رقم ٢٩٩، ورقم ٣١١). انظر أيضًا البخاري، تفسير: ٤٥، توحيد: ٣٥، أدب: ١٠١. وانظر مسلم، ألفاظ ٢ – ٤.

فكيف نرى الإنسان في هذه البيئة؟ إننا لنراه كائنًا متوتّرًا قلقًا[١] مُستغرقًا في مثاليّاته إلى الحد الذي نسي فيه كل شيء آخر، قادرًا على إيقاع الألم بنفسه في بحثه الدائب عن مجالات جديدة للتعبير عن ذاته، ومع إخفاقاته فإنه يتفوّق على الطبيعة طالما كان يحمل على عاتقه تلك الأمانة الكبرى، التي - بحسب كلمات القرآن - أبَت[٢] السماوات والأرض والجبال أن تحملها: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب/ ٧٢].

لا شك أن مسيرة الإنسان لها بداية ولكن ربما كان قدره أن يظل عنصرًا في تركيبة الوجود: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى. أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ. ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ. فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ. أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة/ ٣٦ - ٤٠].

وعندما تتجاذب الإنسان القوى المحيطة به فإن لديه القدرة على تشكيلها وتطويعها، فإذا قهرته فإنه يملك القدرة على بناء عالم أكثر اتساعًا في أعماق وجوده الجُوّاني حيث، يكتشف مصادر لانهائية من البهجة والإلهام.

(١) الإشارة إلى الآية القرآنية التي تقول: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج/ ١٩].
(٢) أبت: امتنعت.

المعاناة هي قدر الإنسان، ووجوده هشّ[١] مثل ورقة الورد، ولكن لا توجد حقيقة على هذه القوة والإلهام والجمال كروح الإنسان! الإنسان في أعماق وجوده الجُوّانيّ - كما يصوّره القرآن - هو نشاط خلاّق، روح متسامية في تقدمه إلى الأمام، يرتفع في الوجود من حالة إلى حالة أخرى:

﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلشَّفَقِ. وَٱلَّيۡلِ وَمَا وَسَقَ. وَٱلۡقَمَرِ إِذَا ٱتَّسَقَ. لَتَرۡكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ [الانشقاق/ ١٦ - ١٩].

قدر الإنسان أن يشارك في أعمق إلهامات الكون من حوله، وأن يشكّل مصيره الخاص وكذا مصير الكون: مرة بتكييف نفسه لقوى الكون ومرة أخرى بحشد طاقاته[٢] لتسخير قوى الكون في خدمة أهدافه وغاياته، وفي هذه العملية من التغيير التقدمي يكون الله في عون الإنسان بشرط أن يأخذ الإنسان بزمام المبادرة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرعد/ ١١].

فإذا لم يأخذ الإنسان بزمام المبادرة، إذا لم يحاول تنمية الثراء الذي ينطوي عليه وجوده الجُوّانيّ، إذا توقف عن الشعور بالدافع الجواني لتقدّم الحياة، تتصلب روحه كالحجارة، ويهبط الإنسان إلى مستوى المادة الميّتة. ولكن تتوقف

(١) هش: ما يقبل الكسر بسهولة.
(٢) بحشد طاقاته: بجمع قواه.

حياة الإنسان وتقدّمه الروحي على إنشاء علاقات بالواقع المحيط به[(١)]، والمعرفة هي التي تنشئ هذه العلاقات، والمعرفة إدراك حسيّ يدعمه الفهم:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ . قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ. قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة/ ٣٠ - ٣٣].

النقطة البارزة هنا في هذه الآيات أن الإنسان قد وهبه الله خصيصة[(٢)] تسمية الأشياء، بمعنى تكوين مفاهيم لهذه الأشياء، وتكوين مفاهيم لها معناه الإمساك بها (في عقله). خاصية المعرفة إذن هي قيامها على مفاهيم، وبهذا السلاح المعرفي يقترب الإنسان من الحقيقة في جوانبها القابلة للمشاهدة (والملاحظة). وإحدى السمات القرآنية الجديرة بالالتفات أن القرآن يؤكد على الجانب القابل للملاحظة من الحقيقة، فلننظر في هذه الآيات:

(١) هذا قريب جدًّا من لغة القرآن التي تتحدث عن قسوة القلوب حتى كأنها الحجارة: انظر [البقرة/ ٧٤]، و[المائدة/ ١٣]، و[الأنعام/ ٤٣]، و[الزمر/ ٢٢]، و[الحديد/ ١٦].

ومن هذا يتبين لنا أن إقبال من خلال دراسته المتعمقة للقرآن قد تمثَّل نفسيًّا كلاًّ من معانيه وأساليبه اللغوية بعمق، بحيث إن الكثير من آرائه ورُؤاه التي نجدها منبثة في أعماله الشعرية يمكن القول بأنها تولدت من هذا التمثُّل النادر.

(٢) خصيصة: الصفة التي تميز الشيء وتحدده.

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة/ ١٦٤].

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ . وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۗ انْظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام/ ٩٧ - ٩٩]. ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا. ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان/ ٤٥ - ٤٦].

﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ. وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ. وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية/ ١٧ - ٢٠].

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ [الروم/ ٢٢].

لا شك أن الغرض المباشر للقرآن في هذه الملاحظات التأملية للطبيعة هو إيقاظ الشعور الإنساني؛ لإدراك ذلك الذي تُعتبر الطبيعة رمزًا ودليلاً عليه [خالق الطبيعة]. ولكن ما ينبغي الانتباه إليه هنا هو الاتجاه التجريبي العام للقرآن الذي عمّق في أتباعه الشعور بتقدير أهمية الواقع، وجعل منهم في النهاية واضعي أساس العلم الحديث. وكانت تلك لفتة كبرى: أن توقظ الروح التجريبية في عصر رفض عالم الأشياء المرئية باعتباره عديم القيمة في بحث الإنسان عن الألوهية؛ فكما رأينا (طبقًا للقرآن) للكون غاية جادّة، فوقائع الكون المتحوّلة تدفع وجودنا إلى تشكّلات جديدة، والجهد الفكري الذي نبذله للتغلب على ما يقيمه الوجود من تحدّيات أمامنا، علاوة على أنه يثري حياتنا وينمِّيها، فإنه يشحذ[١] بصيرتنا، وبذلك يهيّئنا للتعمق في الجوانب الأدقّ من التجربة الإنسانية. واتصال عقولنا بتدفق الأشياء الحادثة[٢] هو الذي يُعِدّنا للرؤية العقلية للمجردات[٣]. إن الحقيقة كامنة في مظاهرها، وكائن كالإنسان لكي يحافظ على حياته في بيئة كهذه لا يمكن أن يتجاهل العالم المرئي.

ويفتح القرآن عيوننا على حقيقة كبرى، هي حقيقة التغيّر التي بدون تقديرها والسيطرة عليها يستحيل بناء حضارة متينة البنيان.

---

(١) يشحذ بصيرتنا: يقويها وينشطها.

(٢) الحادثة: كل ما يجد ويحدث.

(٣) المجردات: هي ما تدرك بالذهن دون الحواس.

(وعلى عكس ذلك) نجد أن الثقافات الآسيوية، بل ثقافات العالم القديم كلها قد أخفقت؛ ذلك لأنها حاولت الاقتراب من الحقيقة فقط من ناحيتها الجُوّانية ثم تحركت نحو جانبها البرّانيّ، وقد منحتهم هذه العملية نظرية بلا قوّة، ولا يمكن بناء حضارة متينة البناء على نظرية مجرّدة.

لا شك أن معالجة موضوع التجربة الدينية كمصدر من مصادر المعرفة الإلهية، هو من الناحية التاريخية أسبق من معالجة المجالات الأخرى في التجربة الإنسانية لنفس الغرض. ولكن القرآن وهو يعترف بأن الاتجاه التجريبيّ مرحلة لا يمكن الاستغناء عنها في الحياة الروحية للإنسانية، فإنه يعلّق أهمية متساوية على جميع مجالات التجربة الإنسانية المؤدية إلى معرفة الحقيقة المطلقة، هذه الحقيقة التي تكشف عن رموزها من جهتي الجُوّانية والبرانيّة[١].

إحدى الطرق غير المباشرة للاتصال بالحقيقة التي تواجهنا هي الملاحظة التأملية، والسيطرة على تجلياتها كما تكشف عن نفسها للإدراك الحسّي، أما الطريقة الأخرى فهي الاتحاد المباشر بالحقيقة كما تكشف عن نفسها للذات المدرِكة.

من خصائص النزعة القرآنية أنها تؤكّد على إبراز حقيقة أن الإنسان ينتمي للطبيعة، وهذا الانتماء (باعتباره إمكانية للسيطرة على قوى الطبيعة) لا ينبغي

(١) القرآن: [فصلت/ ٣٥]، وأيضًا [الذاريات/ ٢٠ – ٢١].

تسخيره لحساب الأهواء الجامحة[١] المصاحبة للسيطرة، وإنما لحساب اهتمامات أنبل، تتمثّل في حركة الترقّي الحرّ للحياة الروحية.

ومن أجل أن نكفل رؤية كاملة للحقيقة لابد أن يدعّم الإدراك الحسّي نوعًا آخر من الإدراك، هو ذلك الذي يصفه القرآن بإدراك الفؤاد أو القلب:

﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ . ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ . ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ [السجدة/ ٧ - ٩].

والقلب هو نوع من الحدْس الجوّاني أو الاستبصار، يصفه الشاعر [الرومي] بكلمات جميلة فيقول: إنه يتغذّى بأشعة الشمس، ويصلنا بأوجه للحقيقة لا تتجلّى للإدراك الحسّي[٢]. والقلب في القرآن يرى، وما يتحدث به القلب (إذا فُسّر على وجهه الصحيح) لا زيف فيه[٣] ولكن لا يصح أن ننظر إلى القلب على أنه قوة خفيّة خاصة، وإنما هو بالأحرى وسيلة للتعامل مع الحقيقة، ليس للحسّ بمعناه الفسيولوجي دور فيه[٤].

---

(١) الجامحة: الجانحة.

(٢) الإشارة هنا إلى كتاب المثنوي لجلال الدين الرومي - جزء ٢ صفحة ٥٢.
الحس الجسدي يأكل طعام الظلام.
الحس الروحي يتغذى من الشمس. (ترجمة: نيكولسون)

(٣) انظر القرآن [النجم/ ١١ - ١٢].

(٤) القرآن: [الحج/ ٤٦].

ومع ذلك فإن الرؤية القلبية للتجربة المتاحة لنا حقيقة واقعية كأي نوع آخر من أنواع التجربة، وأن تصفها بأنها تجربة نفسية أو صوفية أو خارقة للطبيعة لا يقلل من قيمتها كتجربة. وقد كانت كل تجارب الإنسان البدائي خوارق طبيعية، دفعته ضرورات الحياة الملحّة إلى أن يلجأ إلى تفسيرها، ومن خلال هذه التفسيرات انبثقت بالتدريج «الطبيعة» بالمعنى الذي اصطلحنا عليه لهذه الكلمة.

والحقيقة الشاملة التي تقتحم وعْينا، والتي تبدو عند تفسيرنا لها كحقيقة تجريبية، لها طرق أخرى في اقتحام وعينا حيث تفتح أمامنا مجالات أخرى للتفسير.

وتحمل الرسالات المنزّلة والتراث الصوفي للجنس البشري أدلة كافية على حقيقة أن التجربة الدينية كانت بارزة ومهيمنة على طول التاريخ الإنساني، بحيث لا يمكن رفضها باعتبارها مجرد وهمْ، ومن ثم يبدو لنا أنه لا يوجد سبب يجعلنا نقبل المستوى المعتاد من التجربة الإنسانية كحقيقة، ونرفض المستويات الأخرى من هذه التجربة بدعوى أنها صوفية عاطفية؛ فالحقيقة في التجربة الدينية تتساوى مع غيرها من حقائق التجربة الإنسانية الأخرى في قدرتها على الوصول إلى المعرفة عن طريق التأويل، وليس في وضع التجربة الدينية موضع اختبار نقدي انتقاص من قدْر هذا المجال من مجالات التجربة الإنسانية. ولقد كان نبيّ الإسلام أول من تناول بالملاحظة النقدية الظواهر النفسية، وقد أورد البخاري وغيره من رُواةِ الحديث وصفًا مستفيضًا لملاحظته لشاب يهودي باسم

(ابن صياد) استرعت نوبات ذهوله النفسي نظر النبي[١]، فتابعه بالاختبار والأسئلة، وتفحّصه في مختلف أحواله النفسية. وفي إحدى مرّات المتابعة تستّر خلف جزع شجرة ليستمع إليه وهو يتمتم[٢]، إلا أن أم الغلام نبّهته إلى وجود النبي بالقرب منه، فانتفض ليخرج من حالته النفسية، وعلّق النبيّ على ذلك بقوله: «لو تركته لتبين أمره!»[٣].

لقد حضر بعض صحابة رسول الله ﷺ هذه الواقعة، وشهدوا هذا الاختبار النفسي الذي حدث لأول مرة في تاريخ الإسلام، وكذلك بعض رواة الحديث الذين عنوْا بتسجيل هذه الحقيقة الهامة، لم يتمكنوا من فهم مغزى موقف النبيّ وفسّروُه بطريقة ساذجة.

ويبدو أن بروفسور ماكدونالد الذي لا يعرف شيئًا عن الفرق بين الوعي الصوفي والوعي النبوي وجد مادة للسخرية في صورة نبيّ يحاول اختبار نبيّ آخر [بزعمه] على طريقة جمعية البحث الروحاني[٤].

---

(١) انظر البخاري: الجنائز، ٧٩، الشهادة ٣، الجهاد: ١٦٠، ١٧٨ وانظرمسلم: الفتن ٩٥ و٩٦. وانظر أيضًا مقال الدكتور ج هالبيرين بعنوان: « ابن صياد وقصة الدجّال» في مجلة: Journal of the American Oriental Society, XCII/ii (١٩٧٦)، ٢١٣ – ٢٥ تقدم بحثًا تحليليًا مفصلاً للأحاديث التي سجلها.

(٢) يتمتم: يعجل بكلامه فلا يكاد يُفهم.

(٣) عن ابن صياد انظر أيضًا كتاب د. ب. ماكدونالد بعنوان: The Religious Attitude and Life in Islam. الذي يبدو أنه قد حاز على الاهتمام الزائد للعلاّمة إقبال في المناقشة الحالية.

(٤) المصدر السابق. صفحة ٣٦.

إن روح القرآن كما سأعرض لها في محاضرتي القادمة[١] قد أنشأت حركة ثقافية أدّت إلى ميلاد النزعة التجريبية الحديثة، ولو أن بروفسور ماكدونالد فهم هذه الحقيقة لتبيّن له المغزى واضح الدلالة لاختبار النبيّ للشاب اليهودي المجذوب.

وعلى كل حال فإن أول مسلم أدرك معنى موقف النبي وقيمته كان هو ابن خلدون، الذي تناول عناصر الوعي الصوفي بروح ناقدة، واستطاع أن يقترب من النظرة الحديثة فيما يتصل بفكرة ما وراء الوعي[٢]. وفي هذا يقول بروفسور ماكدونالد: إن ابن خلدون له بعض أفكار سيكولوجية هامة، يرجّح أنها تتفق مع آراء وليام جيمس في كتابه «أنواع من الخبرة الدينية»[٣]. ولم يبدأ علم النفس الحديث إدراك أهمية التمعّن في دراسة محتويات الوعي الصوفي إلا متأخرًا، ولسنا نملك حتى الآن طريقة علمية فعّالة بحق لتحليل مضامين الحالات اللاعقلانية للوعي، ولا يتسع الوقت [في هذه المحاضرة] للتعمق في بحث تاريخ الوعي الصوفي ومراتبه المختلفة من حيث ثرائها وحيويتها، وكل ما

---

(١) انظر المحاضرة الخامسة صفحة ١٠٠ وما بعدها (النص الإنجليزي).

(٢) مصطلح «Subliminal self» مصطلح جديد اخترعه «ف. و. هـ. ماير» سنة ١٨٩٠م، ثم شاع استعماله منذ ذلك الحين في «علم النفس الديني» ليحدد ما كان يظنونه الجزء الأكبر من النفس الذي يكمن وراء مستوى الشعور، ولكنه يؤثر على الفكر والسلوك كما في ظاهرة «الباراسيكلوجيا».
وعند «وليم جيمس نجد أن هذه الفكرة تمثل مساحة من التجربة الإنسانية يمكن فيها الاتصال بالحياة الإلهية، انظر كتابه: The varieties of Religious Experience ص٥١١ – ٥١٥.

(٣) ماكدونالد – المرجع السابق – ص٤٢.

أستطيعه هو أن أقدّم بعض ملاحظات عامة فحسب عن الخصائص الأساسية للتجربة الصوفية:

الملاحظة الأولى: أول ما نلاحظه هو أن التجربة الصوفية هي تجربة مباشرة، ومن هذه الناحية لا تختلف التجربة الصوفية عن غيرها من مستويات التجربة الإنسانية التي تمدنا بمعطيات للمعرفة، فكل تجربة هي تجربة مباشرة. وكما أن مجالات التجربة المعتادة تخضع لتفسير المعطيات الحسية للوصول إلى معرفة العالم الخارجي، فكذلك مجالات التجربة الصوفية تخضع للتفسير للوصول إلى معرفة الله، وكون التجربة الصوفية مباشرة فإن هذا يعني ببساطة أننا نعرف الله كما نعرف الموضوعات الأخرى، فالله ليس كينونة[١] رياضية، وليس منظومة من المفاهيم التي ينتمي بعضها إلى البعض الآخر ولا مرجعية لها في التجربة[٢].

الملاحظة الثانية: هي أن التجربة الدينية غير قابلة للتحليل، فعندما تقع المنضدة التي أمامي في إدراكي يدخل في هذا الإدراك المفرد عدد لا حصر له من المعطيات عن هذه المنضدة، ومن بين هذه الوفرة من المعطيات[٣] أختار ما يقع ضمن ترتيب معيّن من حيث المكان والزمان، ثم أقوم بصوْغها في فكرة متّسقة عن المنضدة، أما في الحالة الصوفية فمهما بلغ الفكر من الثراء والحيوية فإنه

(١) كينونة: وجود أو كيان.

(٢) انظر ملاحظة «محيي الدين بن عربي»: أن الله محسوس مشهود وأن العالم مقول، والتي أشير إليها في المحاضرة السابعة، الهامش رقم ٤ (بالنص الإنجليزي).

(٣) المعطيات: قضايا مسلَّمة يتوصل بها إلى معرفة قضايا مجهولة.

يُختزل إلى أدنى حد، بحيث يستحيل إخضاعه لذلك النوع من التحليل الذي أجريناه على المُدْرك الحسّي.

ولكن اختلاف الحالة الصوفية عن الوعي العقلي المعتاد لا يعني أنها مقطوعة الصلة بهذا الوعي المعتاد كما ظن وليام جيمس؛ ففي كلا الحالين الحقيقة نفسها هي المصدر، ولكن بالنظر إلى حاجتنا العملية للتكيّف مع بيئتنا يأخذ الوعي العقلي المعتاد الحقيقة مجزّأة، ثم يختار على التوالي مجموعات منعزلة من المثيرات للاستجابة إليها، بينما تعْبُـر بنا الحالة الصوفية الطريق كاملاً إلى الحقيقة (دفعة واحدة)، حيث تندمج كل المثيرات بعضها في بعض لتُشكّل وحدة واحدة غير قابلة للتحليل، بحيث ينتفي ذلك التمايز[١] المعهود بين الذات والموضوع.

الملاحظة الثالثة التي نلاحظها: أن الحالة الصوفية بالنسبة للمتصوّف هي لحظة من التوحّد الحميم مع ذات أخرى متفرّدة سامية ومحيطة، تفنى فيها الشخصية الخاصة للصوفيّ فناء مؤقتًا. وبالنظر إلى مضمون الحالة الصوفية نجدها شديدة الموضوعية، ولا يمكن اعتبارها مجرد استغراق في ضباب الذاتية الخالصة. وقد تسألني كيف يمكن معرفة الله معرفة مباشرة باعتباره ذاتًا أخرى مستقلة؟ إن مجرد كون الحالة الصوفية حالة سلبية لا يبرهن على صحّة غيرية الذات المُدْرَكَة. وعادةً ما ينشأ هذا السؤال لأننا نفترض (بلا نقد) أن معرفة العالم الخارجي

(١) التمايز: الاختلاف على وجه التغيير.

بواسطة الإدراك الحسّي هو الطريق لاكتساب المعرفة بأسرها، فإذا صحّ هذا لما استطعنا أن نتأكد من حقيقة أنفسنا أبدًا.

وعلى أية حال، فسأستخدم للإجابة عن هذا السؤال قياسًا تمثيليًّا من واقع خبرتنا الاجتماعية اليومية، فكيف نعرف العقول الأخرى في علاقاتنا الاجتماعية؟ من الواضح أننا نعرف أنفسنا، ونعرف الطبيعة بواسطة التأمل الباطني وبالإدراك الحسّي على التوالي. وليس لدينا حسٌّ لإدراك العقول الأخرى. والأساس الوحيد لمعرفتي بالكائن العاقل أمامي هو حركاته الجسمية التي تشبه حركتي، والتي أستنتج منها وجود كائن عاقل آخر. وربما نقول ما قاله بروفسور رويس: إننا نعرف أن قرناءَنا حقيقيون لأنهم يستجيبون لإشاراتنا، وبذلك يزوّدوننا باستمرار بما هو ضروري لتدعيم المعاني الجزئية في عقولنا. ولا شك أن الاستجابة هي المحكّ الذي يُعرف به وجود ذات واعية، ويبرز القرآن هذا المعنى في الآيات التالية:

﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر/ ٦٠]، ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة/ ١٨٦].

ومن الواضح أننا سواء طبّقنا المقياس الجسمي أو المقياس غير الجسمي كما ذهب رويس - وهو الأكثر دقة - فإننا في كلتا الحالين - تبقى معرفتنا بالعقول الأخرى مجرد معرفة استنتاجية، ومع ذلك نشعر بأن إدراكنا للعقول الأخرى هو

معرفة مباشرة، ولا يتطرق إلينا الشك أبدًا في حقيقة تجربتنا الاجتماعية، على أنني في هذه المرحلة من البحث لن أقيم على ما تتضمنه معرفتنا بالعقول الأخرى حجّة مثالية لتأكيد حقيقة الذات الكلّية. وكل ما أريد بيانه هو أن معرفتنا المباشرة في الحالة الصوفية ليست عديمة النظير، وإنما فيها نوع من الشبه بالتجربة العادية وربما تندرج تحت نفس التجربة.

الملاحظة الرابعة: أن التجربة الصوفية بطبيعتها تجربة مباشرة، فمن الواضح أنه لا يمكن نقلها إلى الآخرين(١)؛ فالحالات الصوفية أقرب إلى الشعور منها إلى التفكير، والتفسير الذي يخلعه الصوفي أو النبي على مضمون وعيه الديني يمكن نقله للآخرين على شكل أخبار، أما المضمون نفسه فلا يمكن نقله للآخرين.

وسنرى هذا المعنى في الآيات القرآنية التالية؛ فالحالة النفسية للتجربة الدينية وليس مضمونها هو الذي نجده مطروحًا في هذه الآيات:

﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾ [الشورى / ٥١].

﴿ وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ . مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ . وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ . إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ . عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ . ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ . وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ . ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ . فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ . فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ . مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ . أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ .

(١) إن عدم قابلية التجربة الدينية للنقل تعطينا مفتاحًا للطبيعة المطلقة للذات الإنسانية.

وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ . عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ . عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ .إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ . مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ . لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴾ [النجم / ١ – ١٨].

ويرجع عدم قابلية الخبرة الصوفية للنقل إلى الآخرين إلى كونها شعورًا يتعذر[١] التعبير عنه بالكلمات، شعور لم يمسسه منطق العقل. ولكن علينا أن نتنبّه إلى أن الشعور الصوفي – شأنه شأن المشاعر الأخرى – ينطوي على عنصر إدراكي معرفي أيضًا. واعتقد أنه بسبب هذا العنصر الإدراكي يميل الشعور الديني إلى أن يتخذ شكل الفكرة. والحقيقة أن الشعور بطبيعته يتجه إلى التعبير عن نفسه في الفكر، ويبدو أن كلاًّ من الشعور والفكر وجهان للتعبير عن تجربة جُوّانية واحدة: أحدهما أزلي خالد والثاني زمنيّ متعيّن.

وأفضل ما أفعله في هذه النقطة هو أن أقتبس من كلام بروفسور هوكينج، الذي عُني عناية فائقة بدراسة الشعور لتسويغ الرؤية العقلية لمضمون الوعي الديني، يقول:

«ما هو هذا الذي ليس شعورًا وقد ينتهي إليه الشعور؟ وأجيب: إنه الوعي بوجود شيء؛ فالشعور هو قلق أو توتّر يلمّ بجماع ذاتٍ واعيةٍ، والذي يمكن أن يعيد الاستقرار إلى هذه الذات لا يقع في إطارها الجُوّاني وإنما خارج هذا الإطار؛ فالشعور دافع إلى البرّانيّ كما أن الفكرة إعلام إلى البرانيّ: ولا يبلغ الشعور من

(١) يتعذر: يصعب ويتعسر.

العمى بحيث لا يعي موضوعه الخاص. وعندما يتملك شعورٌ ما العقل، يتملكه أيضًا (كجزء متكامل مع هذا الشعور) فكرةٌ ما عن ذلك الشيء الذي يعيد الاستقرار إلى العقل. إن الشعور بغير اتجاه أمر مستحيل، شأنه في ذلك شأن أي نشاط بغير اتجاه، والاتجاه ينطوي على هدف ما. وتوجد حالات غامضة من الوعي، نبدو فيها وكأننا قد فقدنا الاتجاه تمامًا، ولكن الجدير بالملاحظة أنه في مثل هذه الحالات يكون الشعور غائبًا. على سبيل المثال: قد تفقدني الوعي لكْمةٌ فلا أدري ماذا حدث لي ولا أحسّ بألم، ولكنني أعي تمامًا أن شيئًا ما قد حدث، وتبقى التجربة لحظة في دهاليز الوعي، لا باعتبارها شعورًا، ولكن كواقع فحسب، حتى تتداركها فكرة فتحدد لها مجرى للاستجابة، وفي نفس هذه اللحظة أشعر بألم التجربة. فإذا صح ما نذهب إليه فإن الشعور مثله في ذلك مثل الفكرة تمامًا في كونه وعيًا موضوعيًّا، إنه يشير دائمًا إلى شيء ما وراء الذات الحاضرة وليس له وجود إلا في توجيه الذات إلى ذلك الشيء الذي بحضوره ينتهي وجوده!»[(١)].

وهكذا ترى أنه بسبب هذه الطبيعة الأساسية للشعور يبدأ الدين بالشعور ولكنه في كل تاريخه لم يقصر نفسه عليه فحسب وكان يسعى جاهدًا تجاه

(١) انظر و. إ. هوكينج في كتابه: The Meaning of God in Human Experience، ص٦٦.
من المهم أن نلاحظ هنا أنه كما يقول ريتشارد جيلمان: أن هذا التصور للوحدة التي لا تنفصم بين الفكرة والشعور، هو مصدر التوتر الصوفي الشديد في فلسفة «هوكينج»، ولكنه تصوف لا ينكر دور العقل في تنقية وتصحيح الحدس، انظر مقالة وليم إرنست هوكينج في: Encyclopedia of Philosophy، ١٧، ٤٧.

الفلسفة الميتافيزيقية، وتشكيك المتصوفة في العقل كأداة للمعرفة ليس له أي تبرير في تاريخ الدين.

ولكن الفقرة التي اقتبسناها آنفًا من كلام بروفسور هوكنج لها أبعاد أخرى غير مجرد تسويغ الفكرة في الدين. ذلك لأن الصلة العضوية للشعور والفكرة تلقي الضوء على الخلاف اللاهوتي القديم حول الوحي المنطوق، الذي كان في وقت من الأوقات مصدر مشكلات جمّة للمسلمين من رجال الفكر الديني(١). فالشعور الذي يصعب التعبير عنه بالكلام يميل إلى تحقيق نفسه في فكرة، هذه الفكرة بدورها تميل إلى إبراز نفسها في ثوب مرئيّ للعيان. وليس من قبيل التعبير المجازي: أن نقول إن الفكرة والكلمة ينبثقان متزامنين معًا من رحم الشعور، غير أن الفهم المنطقي لا يمكنه إلا أن يأخذهما في ترتيب زمني، ويخلق بذلك مشكلته لنفسه؛ إذ يراهما منعزلتين إحداهما عن الأخرى. هناك إذن أساس لاعتبار الكلمة وحيًا كذلك.

إن الاتصال الحميم للصوفي بالأزلي الذي يعطيه الانطباع بأن التعاقب الزمني لا حقيقة له لا يعني الانقطاع التام عن التعاقب الزمني. فالحالة الصوفية

(١) الإشارة هنا ربما تكون للمناقشات الساخنة التي دارت طويلاً في الجدل بين المعتزلة الذين يمثلون العقلانية وبين الأشاعرة (المَدْرسيِّين المتمسكين بحرفية النص)، وذلك في موضوع «خلق القرآن»، أي هل القرآن مخلوق أم قديم أزلي؟ انظر في هذا المحاضرة رقم ٦ الهامش رقم ٩ (النص الإنجليزي). ومع ذلك فإن سياق النص في الفقرة يوحي بقوة بأن إقبال يقصد الإشارة هنا إلى المعتقد الشائع بأن نص القرآن هو وحي بلفظه أي أن الكلمة موحى بها تمامًا مثل المعنى. ومن المهم ملاحظة أن هناك دليلاً عمليًا في حياة العلاَّمة الشخصية يؤكد اعتقاده بأن القرآن نزل في الوحي بالكلمات لا بالمعاني فقط.

من حيث تفرّدها تبقى على وجه ما منتميةً إلى التجربة العادية. ويبدو هذا واضحًا من حقيقة أن الحالة الصوفية سرعان ما تزول، ولكنها تخلّف بعد زوالها شعورًا بسطْوَتها على النفس، ويعود كل من الصوفي والنبي إلى المستوى المعتاد من التجربة، ولكن مع فارق، وهو أن عودة النبي كما – سأبيّن فيما بعد – قد تكون مفعمة بمعانٍ لا حصر لها بالنسبة للبشر.

فمجال التجربة الصوفية إذن من حيث هو طريق للمعرفة مجال حقيقي مثل أي مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية، ولا يمكن تجاهله لمجرد أنه لا يأتي عن طريق الإدراك الحسي، كما أنه لا يمكن إبطال قيمة الحالة الصوفية بتوصيف الظروف العضوية التي تبدو وكأنها هي سبب حدوثها، وحتى مع افتراض أن مسلّمات علم النفس الحديث (من حيث التأثير المتبادل بين الجسم والعقل) مسلمات صحيحة، فإنه من وجهة نظر علم النفس: جميع الحالات الشعورية سواء كان مضمونها ديني أو غير ديني مصدرها عضوي[١]، فالعقل العلمي شأنه كشأن العقل الديني، كلاهما ينشأ تحت ظروف عضوية مادية.

ولكننا نرى أن إبداعات العبقري لا تتحدد ولا تتأثر أدني التأَثّر بما يقوله علماء النفس عن الظروف العضوية. قد يكون توفّرُ نوعٍ خاصٍّ من المزاج شرطًا ضروريًّا لنوع خاصٍّ من الإدراك، ولكن الشرط المهيّئ لا يمكن اعتباره كل الحقيقة فيما يتعلق بطبيعة هذا الإدراك المتميّز، والحقيقة أن العِليّة العضوية

(١) انظر وليم جيمس، المرجع السابق، صفحة ١٥.

(المادية) لحالاتنا العقلية لا علاقة لها بالمعايير التي نحكم بها عليها بأنها رفيعة أو وضيعة في قيمتها. وفي هذا يقول وليم جيمس:

«من بين الرؤى والدعاوى ما كان دائمًا بالغ السخافة، فبعض الحالات التي يتملّك أصحابَها نوعٌ من الغيبوبة أو النوبات العصبية كانت من العقم بحيث لم تؤدّ إلى أي أثر ذي قيمة في السلوك البشري، ناهيك أن تكتسب الصفة الإلهية، ففي تاريخ التصوف المسيحي برزت مشكلة التمييز بين مثل هذه الدعاوى والتجارب: أهي حقًّا معجزات إلهية، أم أنها من تلبيس[١] الشيطان، حتى أصبح الشخص المتديّن أكثر استحقاقًا للعنة عما كان من قبل. كانت هذه المشكلة عسيرة الحل، في حاجة إلى كل حكمة موجّهي الضمائر وخبرتهم، وقد انتهى الأمر إلى معيارنا التجريبي: (من ثمارهم تعرفهم لا من جذورهم)»[٢].

في واقع الأمر، كانت مشكلة التصوف المسيحي التي أشار إليها وليم جيمس هي مشكلة كل أنواع التصوف، فالشيطان بخبثه يزيف التجارب التي تتسلل إلى دائرة الحالة الصوفية، ويعبر القرآن عن هذه الحالة في الآية التالية:

(١) التلبيس: الشبهة وعدم الوضوح.
(٢) انظر وليم جيمس، المرجع السابق، صفحة ٢١.

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ[١] إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[الحج / ٥٢].

وقد أدى أتباع فرويد خدمة لا تقدر بثمن للدين باستبعاد ما هو شيطاني عما هو إلهي، وإن كنت لا أملك نفسي عن القول بأنه يبدو لي أن النظرية الأساسية لهذه المدرسة الجديدة في علم النفس لا تستند إلى أدلة مقنعة، فإذا كانت دوافعنا الشاردة تؤكد نفسها في أحلامنا أو في أي وقت آخر لا نكون فيه بكامل وعينا، فلا يستتبع أن هذه الدوافع تبقى محبوسة في غرفة خلفية وراء الذات الواعية. وغزو هذه الدوافع المكبوتة لمنطقة الذات الواعية من وقت لآخر يبرز الاضطراب المؤقت لمنظومتنا المعتادة في الاستجابة، أكثر من تأكيد وجودها الدائم في ركن مظلم من العقل.

وعلى أية حال، فإن خلاصة هذه النظرية تذهب كالآتي:

أثناء عملية التوافق بيننا وبين محيطنا نتعرض لأنواع مختلفة من المؤثرات. واستجاباتنا المعتادة لهذه المؤثرات تتحول بالتدريج إلى منظومة ثابتة نسبيًّا، يزداد تعقّدها بصفة مستمرة بتقبّلنا بعض هذه الدوافع ورفْضِنا للبعض الآخر، الذي

(١) إن لقب رسول ينطبق على الذين يحملون وحيًا مقدسًا يجسد نظامًا مذهبيًّا جديدًا أو شريعة إلهية، أما لقب النبي، فإنه من ناحية أخرى يُطلق على من يصطفيه الله ويضع فيه ثقته للنطق بالمبادئ الأخلاقية على أساس شريعة موجودة بالفعل، أو على حسب المبادئ المعروفة في كل الشرائع.

لا ينسجم مع منظومة استجابتنا الدائمة، فتتراجع الدوافع المرفوضة إلى منطقة اللاشعور من العقل، حيث تنتظر فرصة مواتية لتأكيد نفسها ولتأخذ بثأرها من الذات الواعية. وقد تشيع هذه الدوافع المكبُوتة الاضطرابَ في سلوكنا أو تشوّش تفكيرنا، أو تصنع أحلامنا وتخيّلاتنا، أو ترجع بنا إلى أشكال بدائية من السلوك الذي خلّفته عملية التطور وراءها. والدين (عند أصحاب هذه النظرية) مجرد قصة اختلقتها الدوافع البشرية المرفوضة سعيًا إلى جنة خيالية لكي تتحرك حركة حرة لا قيد فيها، وطبقًا لهذه النظرية ليست العقائد والأفكار الدينية أكثر من نظريات بدائية عن الطبيعة، حاولت البشرية فيها أن تحرّر الحقيقة من بشاعتها الأصلية، وإظهارها في صورة أقرب إلى أهواء القلب أكثر مما تسمح به حقائق الحياة. ولست أنكر أن هناك أديان وأشكال من الفنون التي توفّر نوعًا من الهروب المُزري من حقائق الحياة. وكل ما أجادل فيه هو أن هذا لا يصدُق على جميع الأديان. لا شك أن للعقائد الدينية دلالات ميتافيزيقية، ولكن من الواضح أنها ليست تأويلاً لمعطيات تلك التجربة التي هي موضوع علم الطبيعة؛ فالدين ليس علم طبيعة ولا علم كيمياء يبحث عن تفسير للطبيعة من الناحية السببية، وإنما هدفه الحقيقي هو تفسير لمجال آخر مختلف كلية من مجالات التجربة الإنسانية، هو مجال التجربة الدينية. معطياتها لا يمكن اختزالها إلى معطيات أي علم آخر.

وفي الحقيقة، يجب أن نقول إنصافًا للدين إنه كان حريصًا على ضرورة التجربة الواقعية في الحياة الدينية، قبل أن يدرك العلم هذه الضرورة بزمن طويل[١].

والخلاف بينهما لا يرجع إلى حقيقة أن أحدهما يقوم على أساس من التجربة الواقعية ولا يقوم الآخر على أساسها - فكل من الدين والعلم يبحث عن التجربة الواقعية كنقطة لانطلاقه - وإنما يرجع الخلاف إلى سوء فهم هو أن كليهما يفسر نفس معطيات التجربة، وننسى أن الدين يهدف إلى الوصول إلى المعنى الحقيقي لأنواع معينة من التجربة الإنسانية.

ولا يمكن أن نفسر مضمون الوعي الديني بنسبة الأمر كله إلى عمل الدوافع الجنسية؛ فالوعي الجنسي والوعي الديني في عداء دائم، وعلى أية حال هما مختلفان اختلافًا كليًّا من ناحية طبيعتهما وهدفهما ومن ناحية نوع السلوك الذي يترتب عليهما.

والحقيقة أنه في حالة العاطفة الدينية نعرف حقيقة واقعية خارج الدائرة الضيقة لشخصيتنا. أما بالنسبة لعالم النفس فتبدو له العاطفة الدينية بالضرورة على أنها من نتاج اللاشعور؛ بسبب حِدّتها التي تهز بها أعماق كياننا. وفي كل معرفة هناك عنصر عاطفي، وموضوع المعرفة يكسب أو يخسر في موضوعيته بمقدار

(١) انظر المحاضرة رقم ٧، ص ١٤٣ و١٤٤ (من الأصل الإنجليزي)، حيث تتكرر هذه المسألة.

ما في العاطفة من حدة أو ضعف، وأعظم الأمور واقعية في رأينا هو ذلك الذي يهز نسيج شخصيتنا بأكمله، كما بيّن بروفسور هوكينج بوضوح قائلاً:

«إذا حدث في لحظة من لحظات يوم طويل غُفلٍ من أيام نفس ما، أو بالأحرى نفس قديس اقتحمتها رؤية منزّلة ليدفع حياته وحياتنا في مسالك جديدة، فلن يكون هذا ممكنًا إلا لأن هذه الرؤية قد سمحت لروحه أن تغزوها الأبدية في أكمل صورِ تحقّقِها، ومثل هذه الرؤية - بلا شك - تعني استعدادًا لاشعوريًّا ورنينًا لاشعوريًّا أيضًا، ولكن تمدّد خلايا الهواء التي لم يتم استنشاقها بعد لا يعني أننا انقطعنا عن استنشاق الهواء الخارجي، بل يعني عكس هذا تمامًا»[١].

ومن ثم فإن المنهج النفسي المجرد لا يمكن أن يفسر العاطفة الدينية كشكل من أشكال المعرفة. فهذا المنهج جدير بالإخفاق في حالة علماء النفس المحدثين كما أخفق في حالة لوك وهيوم.

لابد أن المناقشات السالفة قد بعثت في عقلك سؤالاً هامًّا؛ فقد حاولت أن أؤكد أن التجربة الدينية في أساسها حالة شعورية ذات جانب إدراكيّ لا يمكن نقل مضمونه إلى الغير إلا في صورة حكم، فإذا عُرض عليّ حكم للتسليم به وهو يدّعي أنه تفسير لجانب معين من جوانب التجربة الإنسانية ليست في متناولي

(١) إ. و. هوكينج - المرجع السابق ص١٠٦ و١٠٧.

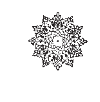
فمن حقي أن أسأل: ما هو الضمان على صدقه؟ وهل لدينا محك يكشف لنا عن صحته؟

فإذا كانت التجربة الشخصية هي الأساس الوحيد لقبول حكم من هذا النوع لما سلّم بالدين إلا أفراد قلائل من الناس. ولكننا لحسن الحظ نملك محكّات لا تختلف عن تلك التي نطبقها على أشكال المعرفة الأخرى، وهذا ما أطلق عليه الاختبار العقلي أو الاختبار البراجماتي[١].

وأقصد بالاختبار العقلي التفسير النقدي بدون افتراضات مسبقة للتجربة الإنسانية، غايته بصفة عامة هي الكشف عما إذا كان تفسيرنا يؤدى بنا في النهاية لحقيقة من نفس طبيعة الحقيقة التي تكشفها لنا التجربة الدينية، أما الاختبار البراجماتي فإنه يختبر الحقيقة من حيث نتائجها، يستخدم الاختبار الأول الفيلسوف أما الثاني فيستخدمه النبيّ.

---

(١) البراجماتي: مذهب فلسفي يقول بأن الحقيقة توجد في جملة التجربة الإنسانية لا في الفكر النظري البعيد عن الواقع.



الفصل الثاني
الاختيار الفلسفي للتجربة الدينية

تسوق الفلسفة الإسكولائية ثلاثة أدلة على وجود الله، تُعرف: بالدليل الكوني، والدليل الغائي، والدليل الوجودي، وتنطوي هذه الأدلة على حركة حقيقية للفكر في بحثه عن المطلق. ولكن إذا نظرنا إلى هذه الأدلّة على أنها براهين منطقية، فإنني أعتقد أنها مفتوحة لنقد جاد، فوق أنها تنمّ عن تفسير سطحي للتجربة.

ينظر الدليل الكونيّ إلى العالم باعتباره معلولاً متناهيًا، وأن هذا العالم يمرّ في سلسلة من أحداث متعاقبة، يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلل بمعلولاتها حتى تتوقف عند العلة الأولى التي لا علّة لها؛ وذلك لأن العقل لا يقبل التسلسل الراجع للعلل إلى ما لا نهاية، إلا أنه من الواضح أن معلولاً متناهيًا لا يعطينا إلا علّة متناهية، وعلى الأكثر يعطينا سلسلة لامتناهية من علل متناهية؛ فتوقّفُ هذه السلسلة عند نقطة معينة، ورَفْع واحدةٍ من هذه العلل إلى مرتبة العلة الأولى التي لا علّة لها، هو إهدار لقانون العلّية نفسه الذي يرتكز عليه الدليل برمّته.

وفوق هذا فإن العلّة الأولى التي يصل إليها الدليل تستبعد بالضرورة معلولها، وهذا يعني أن المعلول الذي يشكل حدًّا لعلته نفسها يختزلها إلى شيء متناهٍ. كذلك لا يمكن اعتبار العلة الأولى التي وصل إليها الدليل هي علة واجبة الوجود، لسبب واضح، وهو أن العلاقة بين العلة والمعلول لابد أن يكون الطرفان فيها كل واحد منهما ضروري للآَخر بنسبة واحدة. إلى جانب هذا فإن وجوب الوجود ليس متطابقًا مع مفهوم ضرورة العلية، وهو أقصى ما يمكن أن يبرهن عليه هذا الدليل. والحقيقة أن الدليل الكوني يحاول أن يصل إلى اللامتناهي عن طريق نفي المتناهي، ولكن اللامتناهي الذي نصل إليه بنفْي المتناهي هو لامتناهٍ زائفٍ، لا يفسر نفسه ولا هو يفسر المتناهي الذي نضعه مقابلاً للامتناهي.

إن اللامتناهي الحقيقي لا يستبعد المتناهي، بل يحتويه دون أن يمحو تناهيه كما أنه يفسر وجوده ويبرّره. وإذن، فمن الناحية المنطقية نقول: إن الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي - كما يتضمّنه الدليل الكوني - باطل تمامًا، وبذلك يسقط الدليل برُمّته.

وليس الدليل الغائيّ بأفضل من ذلك، فهو يتفحّص المعلول لاكتشاف طبيعة علّته، ويستنتج من آثار البصيرة والقصد والتوافق في الطبيعة وجود كائن واعٍ بذاته لانهائي في عقله وقدرته. هذا الدليل - على أحسن الأحوال - يقدّم إلينا صانعًا ماهرًا خارج الكون، قائمًا على تشكيل مادة ميتة، سابقة الوجود، صعبة التطويع، عناصرها بحكم طبيعتها لا قدرة لها على التشييد والتركيب

المنظم. هذا الدليل يعطينا فقط صانعًا وليس خالقًا. وحتى لو افترضنا أنه أيضًا خالق مادته، فلن يضيف هذا شيئًا من الفضل لحكمته أن يخلق مشكلاته؛ حيث يخلق أولاً مادة عسيرة التناول ثم يتغلب على عنادها بأساليب دخيلة على طبيعتها الأصلية.

والصانع إذا اعتُبر خارجًا عن مادة صناعته لابد أن يبقى دائمًا محدودًا بها، وهو بهذا صانع متناهٍ تضطره موارده المحدودة إلى أن يتغلب على صعوباته على غرار ما يفعله الصانع من البشر. والحقيقة أن التماثل الذي يستند إليه الدليل لا قيمة له، فليس هناك تماثل بين عمل الصانع البشري والظواهر الطبيعية. فالصانع البشري لا يستطيع أن ينفّذ خطته إلا بانتقاء مواد صنعته وعزلها عن علاقاتها ومواضعها الطبيعية. أما الطبيعة فإنها تشكل منظومة من عناصر يتوقف بعضها على البعض الآخر توقّفًا كاملاً؛ فعمليات الطبيعة ليس فيها أي شبه مع العمل المعماريّ الذي باعتماده على العزل والتركيب المتواليين لمادته لا يقدم إلينا أي شبه لتطور الوحدات العضوية في الطبيعة.

أما الدليل الوجودي الذي طرحه كثير من المفكرين في صور مختلفة فدائمًا ما يجتذب أصحاب العقول التأملية، وهو يجري في الفلسفة الديكارتية على النحو التالي:

«أن تقول بأن صفة ما تدخل في طبيعة شيء ما أو في مفهومه، كأنك تقول بأن هذه الصفة تصدق على هذا الشيء، بل إنه من الممكن أن نؤكد وجودها فيه. ووجوب الوجود داخل في ماهية الله أو في مفهومه، ومن ثمّ يمكن أن نؤكد على وجه الحقيقة صفة الوجود الواجب لله أو أن الله موجود»[١].

وقد دعّم ديكارت هذا الدليل بدليل آخر يقول فيه: «لدينا فكرة الكائن الكامل في عقولنا، فما مصدرها؟ يستحيل أن تأتي هذه الفكرة من الطبيعة، فنحن لا نرى من الطبيعة شيئًا سوى الصيرورة، ومن ثم لا تستطيع الطبيعة أن تخلق فكرة الكائن الكامل؛ لذلك لابد أن وجود مقابل موضوعي خارج عقولنا للفكرة الموجودة في عقولنا، هو السبب في وجود فكرة الكائن الكامل فيها».

وهذا الدليل يشبه شيئًا ما الدليل الكوني الذي نقضْته فيما سبق. فمهما كانت صورة الدليل، من الواضح أن الوجود المتصوّر في العقل ليس دليلاً على الوجود الموضوعي المتحقق في الخارج. وكما في نقد «كانْط» لهذا الدليل فإن فكرة ثلاثمائة دولار في عقلي لا تبرهن على أنني أملك بالفعل هذا المبلغ في جيبي[٢]، وكل ما يبرهن عليه هذا الدليل هو أن فكرة الكائن الكامل تنطوي على فكرة وجوده. وبين فكرة الكائن الكامل في عقلي والحقيقة الموضوعية لهذا الكائن هناك هوّة لا يمكن للفكر عبورها بفعل فائق.

---

(١) انظر: إ. س. هالدين The philosophical works of Descartes. ج٢ ص٥٧.

(٢) انظر: كانْط في كتابه The critique of pure Reason.، ترجمة كيمب سميث ص٥٠٥.

والدليل كما عرضناه هو في الحقيقة مغالطة منطقية[١]؛ لأنه يصادر على المطلوب نفسه. وأعنى أنه يقفز من الوجود المنطقي إلى الوجود الخارجي.

أرجو أن أكون قد أوضحت لكم أن الدليلين: الوجوديّ والغائيّ - كما يُساقان عادة - لا يؤديان بنا إلى شيء، وسبب إخفاقهما هو أنهما ينظران إلى الفكر باعتباره قوة تعمل في الأشياء. هذه النظرة إلى الفكر تعطينا مجرد صانع في الحالة الأولى، وفي الثانية تخلق هُوّة[٢] غير قابلة للعبور بين المثال والواقع. إلا أنه من الممكن ألا نأخذ الفكر كمبدأ ينظم مادته ويوحّد بينها من خارجها، ولكن بوصفه قوة منشئة لوجود مادته. بهذا الاعتبار لا يكون الفكر غريبًا عن الطبيعة الأصلية للأشياء، بل أساسها الأولي، يؤلف جوهر وجودها نفسه ويسري فيها بذاته من أول نشأتها، ويمدّها بالباعث في سيرها نحو غاية محدّدة تحديدًا ذاتيًّا.

ولكن موقفًا كهذا يحتم ازدواجية الفكر والوجود، فكل فعل من أفعال المعرفة يشعّب ما يمكن أن يظهر بالبحث الدقيق أنه وِحْدَة في ذاتٍ تعرف وآخر في مقابلها معروف. وهذا ما يضطرنا أن نعتبر الموضوع الذي يواجه الذات شيئًا قائمًا بذاته، خارج الذات ومستقلاً عنها، بحيث لا يغير فعلها المعرفي شيئًا من حقيقته. والقيمة الحقيقية للدليلين الوجودي والغائي لا تتضح إلا إذا استطعنا أن نُثْبت أن الوضع الإنساني ليس وضعًا نهائيًّا، وأن الفكر والوجود هما في النهاية حقيقة

(١) المغالطة المنطقية هنا أن نفترض في المقدمات ما يجب إثباته في النتيجة.

(٢) الهوة: حفرة بعيدة القعر.

واحدة، ولن يتيسّر لنا هذا إلا إذا فحصنا التجربة فحصًا دقيقًا، وفسرناها على هدي القرآن الذي يعتبر التجربة الجوّانية والبرانية رمزًا لحقيقة[1] يصفها القرآن على أنها: ﴿ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد/ ٣]، وهذا ما أعتزم بيانه في هذه المحاضرة.

إن التجربة كما تتجلّى في الزمن تتمثل في ثلاثة مستويات: مستوى المادة، ومستوى الحياة، ومستوى العقل والوعي، وهي على التوالي موضوعات علم الطبيعة، وعلم الأحياء، وعلم النفس. فلنبدأ بتوجيه انتباهنا إلى المادة، ولكي نقدّر موقف علم الطبيعة الحديث تمام التقدير ينبغي أن نفهم بوضوح ماذا نعني بالمادة. علم الطبيعة باعتباره علمًا تجريبيًّا يبحث في حقائق التجربة (الحسية)، فعالِم الفيزيقا[2] يبدأ وينتهي بالظواهر الحسّية، التي بغيرها يستحيل عليه أن يتحقق من نظرياته، إنه قد يفترض وجود كينونات غير محسوسة كالذرات مثلاً، ولكنه إنما يفعل ذلك لأنه بغير هذا الافتراض لا يستطيع أن يفسر التجربة الحسية. فالفيزيقا تدرس العالم المادي، أي العالم الذي يظهر للحواس، أما العمليات العقلية المتضمّنة في هذه الدراسة، وكذلك التجربة الدينية، والجمالية وإن كانت جزءًا من جملة التجربة إلا أنها جميعًا مستبعدة من مجال علم الفيزيقا، لسبب واضح، وهو أن هذا العلم مقصور على دراسة عالم المادة، ونعني به عالم الأشياء

---

(١) الآية ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت/ ٥٣]، وأيضًا [الذاريات/ ٢٠ – ٢١].

(٢) الفيزيقا: علم الطبيعة.

المحسوسة. ولكن إذا سألتك ما الأشياء التي تدركها في العالم المادي؟ فستذكر طبعًا الأشياء المألوفة من حولك كالأرض والسماء والجبال، والمقاعد، والمناضد. إلى غير ذلك. فإذا سألتك ما الذي تدركه على وجه الدقة من هذه الأشياء، فستجيب بأنك تدرك صفاتها. ومن البيّن أننا عندما نجيب على سؤال كهذا فإننا نقدّم في حقيقة الأمر تأويلاً لشهادة الحواس، وهذا التأويل يقوم على التمييز بين الشيء وبين صفاته. واقع الأمر أنها نظرية في المادة، أو في طبيعة المعطيات الحسية وعلاقتها بالعقل المدرِك، وعللها الأولية. ولُبّ هذه النظرية هو كما يلي:

موضوعات الحس (كالألوان والأصوات وغيرها) هي حالات للعقل المدرِك، ومن حيث إنها صادرة من الطبيعة تعتبر شيئًا موضوعيًا، لهذا السبب لا يمكن أن تكون هذه الموضوعات بأي معنى من المعاني صفات لأشياء مادية، فعندما أقول: «السماء زرقاء» فمعنى هذا فقط هو أن السماء تحدث في عقلي انطباعًا بالزّرقة، لا أن اللون الأزرق هو صفة موجودة في السماء. والصفات باعتبارها أحوالاً عقلية إنما هي انطباعات، أي تأثيرات حدثت فينا، وعلة هذه التأثيرات هي المادة، أو أشياء مادية تفعل فعلها خلال أعضائنا الحسّية من الأعصاب والمخّ على العقل، هذه العلة المادية تفعل بالتّماس والمصادمة، ومن ثم لابد أن تكون لها صفات الشكل والحجم والصلابة والمقاومة[1].

(١) انظر R. F. A. Hoernle في كتابه: Matter, Life, Mind and God، ص٦٩ و٧٠.

كان الفيلسوف بركلي هو أول من اضطلع بتفنيد النظرية التي تذهب إلى أن المادة هي العلة المجهولة لإحساساتنا[١] وفي هذه الأيام بيّن لنا هوايتهيد (وهو عالم بارز في الرياضيات والطبيعة) بيانًا قاطعًا أن النظرية المادية التقليدية لا يمكن الاعتداد بها كلّيةً. فمن الواضح في هذه النظرية أن الألوان والأصوات وغيرها من صفات، إنما هي حالات ذاتية فقط، ولا تشكّل جزءًا من الطبيعة، وما يدخل العين والأذن ليس هو اللون ولا الصوت وإنما هو موجات أثير لامرئية وموجات هواء غير مسموعة؛ فالطبيعة ليست هي ما عرفناه عن الطبيعة، ومدركاتنا الحسية إنما هي أوهام، ولا يمكن اعتبارها حقائق تكشفت عنها الطبيعة، التي - طبقًا للنظرية - قد تشعّبت إلى انطباعات عقلية في جانب، وفي الجانب الآخر كينونات غير مُدْرَكة، ولا يمكن التحقق منها هي التي تنتج هذه الانطباعات فينا، فإذا صحّ أن الفيزيقا تتألف من معرفة أصلية متّسقة عن الأشياء التي يدركها الحس فإن النظرية التقليدية للمادة ينبغي رفضها، وذلك لسبب واضح، هو أنها تختزل شهادة الحواس إلى مجرد انطباعات في عقل المشاهد، مع أن هذه الشهادة وحدها هي التي يستند إليها عالم الطبيعة في ملاحظاته وتجاربه.

هذه النظرية تضع بين الطبيعة وبين المُشاهِد لها هُوّةً يضطر لعبورها أن يلجأ لفرض مشكوك فيه، وهو أن شيئًا لا يدركه الحس يشغل فراغًا مطلقًا، كما

---

(١) انظر مقال: بركلي في دائرة معارف الدين والأخلاق Encyclopedia of Religion and Ethics فصل بعنوان: ميتافيزيقيات اللامادية Metaphysics of Immaterialism
انظر أيضًا المحاضرة الرابعة لإقبال في نقض «افتراض أن للمادة وجودًا مستقلاً».

يملأ الشيء الوعاء، ويحدث فينا الإحساس بنوع من المصادمة. وهذه النظرية – على حد قول هوايتهيد – تختزل نصف الطبيعة إلى «حلم» ونصفها الآخر إلى «ظن»[(١)]. وهكذا ترى أن علم الطبيعة (وقد وجد أنه من الضروري نقد الأسس التي قام عليها) انتهى به الأمر إلى أن يكون سببًا لتحطيم الصنم الذي كان يعبده، وأن النزعة التجريبية التي بدت أول الأمر أنها تقتضي المادية العلمية قد انتهت إلى ثورة على المادة.

---

(١) انظر: أ. ن. هوايتهيد، The concept of Nature ص٣٠؛ هذا هو ما أسماه هوايتهيد باسم «نظرية «التشعّب الثنائي» للطبيعة، المبني على تشعّب الأجسام المادية البسيطة الوضع في علم الفيزياء النيوتوني، والأحاسيس الخالصة عند هيوم. وطبقًا لهذه النظرية فإن الطبيعة تنقسم إلى جزأين منفصلين أو مختلفين: أحدهما هو الجزء المعروف لنا من خلال تجاربنا المباشرة للألوان والأصوات والروائح وما إلى ذلك، أما الجزء الآخر فهو عالم الموجودات العلمية التي لا ندركها بحواسنا، مثل: الجزيئات والذرات والإليكترونات والأثير وما إلى ذلك، مما هو بلا لون وبلا صوت وبلا روائح، والتي تؤثّر بعملها في المخ، بحيث تولّد فيه أوهامًا لتجارب حسية. وهكذا تُقسم النظرية الوجودَ إلى حقيقة وظواهر، أما الحقيقة فلا تظهر، وبناءً على ذلك فهي مجرد تخمين أو حدس، وأما الظواهر فليست حقيقية ولذا فإنها مجرد حلم.

وقد رفض هوايتهيد بشكل قاطع هذا التفرع الثنائي، وأصر على أن التوهج الأحمر في الشمس هو جزء من الطبيعة مثل ذبذبات الجزيئات، وأن العالم لا يمكنه أن يعزل أو يستبعد التوهج الأحمر (كإضافة سيكولوجية) إذا أراد فهمًا متكاملاً متسقًا للطبيعة. وقَد تقبّل الفلاسفة بشكل كبير هذه النظرية التي وضعها «هوايتهيد» العالم الرياضي البارز، ثم قام بتوسيعها سنة ١٩٢٠م (أي قبل تعيينه أستاذًا للفلسفة بجامعة هارفارد وهو في الثالثة والستين من عمره). وكان اللورد ريتشارد بوردون هالدين (أحد رواد الهيجيلية الجديدة من الفلاسفة الإنجليز) هو أول فيلسوف كتب عن نظرية النسبية مدعّمًا آراء هوايتهيد عن «التّشعُّب الثنائي» وعن النسبية في كتابه الذي ذاع بين القرّاء وعنوانه Reign of Relativity. والطريقة التي قررها اللورد هالدين في هذا الكتاب ضد تصورات أينشتين، وربما هي التي دفعت إقبال إلى أن يلاحظ أن رأي هوايتهيد في النسبية ربما يجذب الدارسين المسلمين أكثر من نظرية أينشتين التي فقد فيها الزمن خصائصه، وتحول إلى مجرد بعد من أبعاد المكان.

ولأن الأشياء الخارجية ليست حالات ذاتية يحدثها فينا شيء غير قابل للإدراك اسمه المادة، فهي إذن ظواهر حقيقية يتألف منها جوهر الطبيعة نفسه والتي نعرفها كما هي في الطبيعة.

ولكن أعظم لطمة تلقتها فكرة المادة كانت على يد أينشتين، وهو عالم طبيعة بارز آخر أدت اكتشافاته إلى وضع أساس لثورة بعيدة المدى في مجال الفكر الإنساني كله. يقول «برتراند رسل»: «إن نظرية النسبية التي أدمجت الزمن والمكان في وحدة واحدة قد زعزعت الفكرة التقليدية عن المادة أكثر مما فعلته كل حجج الفلاسفة؛ فالمادة كما تبدو للإدراك المشترك هي شيء قائم في زمن ومتحرك في مكان، ولكن هذه النظرة لم يعد من الممكن الدفاع عنها في إطار نظرية النسبية الحديثة، فكتلة المادة لم تعد هي هذا الشيء الثابت الذي تطرأ عليه الحالات، وإنما هي منظومة من أحداث مترابطة، وهكذا تبدّدت صلابتها القديمة، وذهبت معها تلك الخصائص التي جعلتها تبدو في نظر المادّي أكثر حقيقةً من الأفكار التي تجول في العقل».

وعلى ذلك فإن الطبيعة طبقًا لرأي «هُوَايتْهيد» ليست حقيقة جامدة قائمة في خلاء ثابت، وإنما هي مُرَكّب من أحداث لها خصوصية التدفق الخلّاق المستمر، يقوم الفكر بتقطيعها إلى أجزاء ساكنة منعزلة بعضها عن بعض؛ حيث تنشأ من علاقاتها المتبادلة فكرتا المكان والزمان. وهكذا نرى كيف أن العلم الحديث ينطق بموافقته على نقد بركلي الذي اعتبره في السابق هجومًا على أساسه ذاته.

النظرة العلمية للطبيعة باعتبارها مادية صرفة مرتبطة برؤية «نيوتن» للمكان كفراغ مطلق تقوم فيه الأشياء، وقد كفلت هذه النزعة للعلم - بلا شك - تقدمه السريع، إلا أن تفريع التجربة الكلية إلى مجالين متعارضين: مجال العقل ومجال المادة، قد دفع العلم اليوم (بسبب من صعوباته الخاصة) للنظر في مشكلات كان قد تجاهلها في أول أمره تجاهلاً تامًّا. وقد كشف نقد أسس العلوم الرياضية بجلاء عن أن افتراض المادية البحتة أن هناك شيئًا ثابتًا قائمًا في مكان مطلق افتراض غير صحيح.

فهل المكان هو خلاء مستقل تقوم فيه الأشياء، ويبقى سليمًا كما هو إذا سُحبت منه كل الأشياء؟ لقد عالج الفيلسوف الإغريقي زينون مشكلة المكان من خلال مشكلة الحركة في المكان، وأدلته على أن الحركة غير حقيقية معروفة جيدًا لطلاب الفلسفة، وقد ظلت هذه المعضلة[١] منذ عصره باقية في تاريخ الفكر، ولقيت أوفر نصيب من اهتمام المفكرين خلال الأجيال المتعاقبة. ويمكننا هنا عرض دليلين من أدلته[٢].

فزينون وقد كان يرى أن المكان ينقسم إلى أجزاء لانهائية، استدل بذلك على أن الحركة في المكان مستحيلة؛ فقبْل أن يصل الجسم المتحرك إلى النقطة

(١) المعضلة: مسألة مشكلة لا يهتدى لوجهها.

(٢) العلامة إقبال يذكر هنا الحجة الأولى والثالثة من حجج زينون، وللاطلاع على الحجج الأربعة لزينون عن عدم حقيقة الحركة انظر كتاب جون بيرنت: Greek philosophy: Thales to Plato.

المستهدفة فإن عليه أن يقطع نصف المسافة بين نقطة البدء ونقطة الوصول، وقبل أن يمرّ بهذا النصف عليه أن يقطع نصف النصف، وهكذا إلى ما لانهاية. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نتحرك من نقطة ما في المكان إلى نقطة أخرى فيه دون أن نمر بعدد لانهائي من النقط في المسافة المتوسطة بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء، ولكن من المستحيل أن نعبر خلال نقط لانهائية في زمن متناهٍ. ولزينون حجة أخرى يقول فيها: إن السهم المنطلق لا يتحرك؛ لأنه في كل لحظة من لحظات الزمان خلال انطلاقه يكون ساكنًا في نقطة ما من نقط المكان، وهكذا يرى زينون أن الحركة ليست إلا مظهرًا خادعًا وأن الحقيقة واحدة لا تقبل التغيّر، وبُطلان الحركة يعني بطلان المكان المستقل.

المفكرون المسلمون من المدرسة الأشعرية لا يذهبون إلى القول بانقسام المكان والزمان إلى ما لانهاية، فعندهم أن المكان والزمان والحركة كلها تتألف من نقط وآنات لا تقبل التقسيم إلى أجزاء أخرى، وبذلك برهنوا على إمكانية الحركة بافتراضهم وجود «الجزء الذي لا يتجزأ»؛ وذلك لأنه إذا كان هناك حدّ لانقسام المكان والزمان فإن الحركة من نقطة في المكان إلى نقطة أخرى ممكنة في زمن متناهٍ[١]. ولكن ابن حزم رفض فكرة الأشاعرة عن الجزء الذي لا يتجزأ[٢].

(١) انظر ت. ج. دي بوير في مقال بعنوان «النظرية الذرية» (المحمدية) ضمن موسوعة Encyclopaedia of Religion and Ethics ج٢، ص٢٠٢، ٢٠٣.

(٢) انظر كتاب «الفصال» الجزء الخامس، الصفحات من ٩٢ – ١٠٢.

وأيّدته في رأيه الرياضيات الحديثة، ومن ثم فإن حجة الأشاعرة لا يمكن أن تحلّ معضلة زينون حلاً منطقيًّا.

ومن المفكرين المحدثين حاول الفيلسوف الفرنسي «برجسون» وعالم الرياضيات الإنجليزي «برتراند رسل» نقض حجج زينون، كلٌّ من وجهة نظره. فبرجسون يرى أن الحركة كتغيّر حقيقي هي الحقيقة الأساسية، وأن معضلة زينون قد نشأت عن فهمه الخاطئ للمكان والزمان، وهما في رأي برجسون ليسا إلا اعتبارين عقليين للحركة، ولا نستطيع هنا عرض حجة برجسون عرضًا وافيًا دون أن نفصّل القول في فلسفته الميتافيزيقية عن مفهوم الحياة الذي أقام عليه حجته بأكملها[١].

أما حجة برتراند رسل فهي متابعة لنظرية كانتور في اتصال الكم الرياضي[٢] التي يرى فيها واحدة من أهم مكتشفات الرياضة الحديثة[٣]، ومن الواضح أن حجة زينون تقوم على افتراض أن المكان والزمان يتألّفان من عدد لانهائي من نقط وآنات. فعلى هذا الافتراض من السهل أن تحاجج بأنه لما كان الجسم المتحرك بين نقطتين سيكون خارج المكان فإن الحركة تكون مستحيلة؛ حيث لا يوجد

(١) لمعرفة نقد برجسون لحجج زينون انظر كتابه Creative Evolution، ص٣٢٥ - ٣٣٠، وانظر كذلك كتابه: Time and Free Will، ص١١٣ - ١١٥.

(٢) انظر مقالة أ. إ. تايلور «الاستمرارية» في موسوعة Encyclopedia of Religion and Ethics، مج٤، ص٩٧ و٩٨.

(٣) انظر برتراند راسل، في كتابه Our Knowledge of External World، ص١٦٩- ١٨٨، وكذلك كتابه Mysticism and Logic، ص٨٤ - ٩١.

مكان تحدث فيه. أما نظرية كنتور فتبرز لنا أن المكان والزمان كم متصل، فبين كل نقطتين من المكان يوجد عدد لانهائي من النقط وفي السلسلة اللامتناهية لا يوجد نقطتان متجاورتان، فالانقسام اللامتناهي للمكان والزمان معناه اندماج النقط في السلسلة، وليس معناه أن النقط في السلسلة متباعدة بمعنى أن بينها خلاء.

أما ردّ برتراند رسل على مقولة زينون فهو كما يلي: «يتساءل «زينون»: كيف تنتقل من موضع في آن واحد إلى موضع في آن تالٍ دون أن تكون أثناء الانتقال في غير موضع وفي غير آنٍ؟ والإجابة: أنه لا يوجد موضع تالٍ لأي موضع، ولا آن تالٍ لأي آنٍ؛ لأنه بين كل موضع وموضع، وبين كل آن وآن يوجد دائمًا موضع آخر وآنٌ آخر، ولو وُجد الجزء الذي لا يتجزأ لاستحالت الحركة، ولكنه لا وجود له. فزينون على حق في قوله بأن السهم يكون مستقرًّا في كل آن من آنات انطلاقه، ولكنه مخطئ عندما يستنتج من ذلك أن السهم لا يتحرك؛ وذلك لأنه في أي حركة هناك تقابل بين كل نقطة وكل آن في سلسلتي الأوضاع اللامتناهية والآنات اللامتناهية، وطبقًا لهذه الرؤية يصبح في الإمكان إثبات حقيقة المكان والزمان والحركة وتجنّب التناقض في براهين زينون[١].

(١) ليس هذا الكلام لبرتراند راسل نفسه وإنما هو كلام ويلدون كار الذي قاله خلال عرضه لآراء برتراند راسل في الموضوع، انظر كتاب «ويلدون كار»، بعنوان The General Principles of Relativity، ص٣٦.

وهكذا يدلل برتراند رسل على حقيقة الحركة على أساس من نظرية كانتور في اتصال الكم الرياضي. وإثبات حقيقة الحركة معناه أن المكان ذو حقيقة مستقلة وأن الطبيعة حقيقة قائمة. ولكن اعتبار اتصال الكم الرياضي وانقسام المكان إلى ما لانهاية أمرًا واحدًا ليس حلاًّ للمعضلة، فالقول بوجود تقابل بين الكثرة اللامتناهية من الآنات في مدة متناهية من الزمن، وبين كثرة لامتناهية من النقط في حيّز متناهٍ من المكان بحيث يقابل كل آن نقطة يجعل المعضلة الناشئة من التجزّؤ باقية كما هي، فالتصور الرياضي للكمّ المتصل بوصفه سلسلة لامتناهية لا ينطبق على الحركة من حيث هي فعل، وإنما ينطبق على صورة الحركة كما تُرى من الخارج. وفعل الحركة (وأعني بذلك الحركة الحيّة المُعاشة لا الحركة المتصوّرة في الذهن) لا يسلّم بأي تجزئة، وانطلاق السهم المشاهَدِ مارًّا في المكان قابل للقسمة، ولكن انطلاقه باعتباره فعلاً بصرف النظر عن تحقّقه في المكان هو انطلاق واحد لا يقبل التجزئة، بل إن فناءه يكمن في تجزئته.

أما عند «أينشتين» فالمكان حقيقي، ولكنه نسبي بالنسبة للمشاهد، وهو يرفض فكرة المكان المطلق عند «نيوتن»، ويقول بأن الشيء المشاهد متغيّر، فهو نسبي للملاحظ؛ إذ تتغير كتلته وشكله وحجمه بتغيّر وضع الملاحظ وسرعته، وكذلك الحركة والسكون أيضًا نسبيان للملاحظ، ومن ثم فليس هناك شيء اسمه مادة لها وجود بذاتها كما في علم الطبيعة القديم. على أنه يجب علينا أن نحتاط هنا من سوء الفهم، فاستعمال لفظ «الملاحظ» في هذا السياق قد ضلّل

«ولْدن كار Wildon Carr» الذي ذهب إلى القول بأن النظرية النسبية تؤدي إلى المثالية الموناديّة Monadistic Idealism.

حقيقةً أنه طبقًا لهذه النظرية فإن أشكال الظواهر الطبيعية وأحجامها ومدد بقائها ليست مطلقة. ولكن إطار «الزمان – المكان» كما أوضح بروفسور ننْ (Nunn) لا يتوقف على عقل الملاحظ، وإنما يتوقف على النقطة التي يتصل فيها جسمه بالعالم المادي.

ومن السهل في الواقع أن نستبدل «الملاحظ» بجهاز تسجيل[١]. ومن الناحية الشخصية أؤمن بأن الطبيعة المطلقة للحقيقة هي طبيعة روحية، ولكن لكي نتجنب الخطأ الشائع من الضروري أن نبيّن أن نظرية أينشتين باعتبارها نظرية علمية تتناول فقط بناء الأشياء، ولا تلقي شيئًا من الضوء على جوهر الأشياء التي يتألف منها هذا البناء.

وقيمة هذه النظرية من الناحية الفلسفية مزدوجة، فهي أولاً لا تهدم موضوعية الطبيعية وإنما تهدم النظر إلى المادة باعتبارها موقعًا بسيطًا في المكان، وهي نظرة أدّت إلى المادية في علم الطبيعة التقليدي، أما المادة في نسبية علم

(١) آراء هـ. ويلدون كار وخصوصًا آراء السير ت. بيرسي نِنْ عن النسبية في سياق النص الحالي موجودة في أوراق المؤتمر الذي عقداه عن «التفسير المثالي لنظرية أينشتين»، والذي نُشر في: Proceeding of Aristotelian Society N.S. ع ٢٢، لسنة ١٩٢١ -١٩٢٢.

وكذلك نجد مذهب ويلدون كار عن «المثالية المونادية» Monadistic idealism مشروح شرحًا أكثر في كتابه: General Principles of Relativity، وفي كتابه: A Theory of Monads....

الطبيعة الحديث ليست شيئًا ثابتًا تطرأ عليه أحوال مختلفة، وإنما هي منظومة من أحداث ينتمي بعضها إلى بعض. وفي عرض «هوايتهيد» للنظرية تحلّ فكرة المتعضّي محل فكرة المادة حلولاً تامًّا. والقيمة الفلسفية الثانية لهذه النظرية هي أنها تجعل المكان معتمدًا على المادة، فالكون طبقًا لنظرية أينشتين ليس جزيرة في فضاء لانهائي بل هو متناهٍ، ولكن بغير حدود، ولا يوجد بعده خلاء، فإذا انعدمت المادة انكمش الكون إلى نقطة.

ولكن من وجهة النظر التي اتخذتها من هذه النظرية في محاضراتي أرى أن نسبية أينشتين تمثل مشكلة كبرى هي بُطلان حقيقة الزمان. فنظريةٌ تعتبر الزمان بُعدًا رابعًا للمكان يبدو أنها بالضرورة قد اعتبرت المستقبل شيئًا معلومًا بالفعل وقد استقر كالماضي الذي لا شك فيه[1].

فالزمان باعتباره حركة خلاّقة حرة ليس له معنى في هذه النظرية، إنه لا ينقضي، والأحداث لا تقع وإنما نلتقي بها التقاءً. ولا يجب أن ننسى أن هذه النظرية تغفل بعض خصائص الزمان التي نعرفها بالتجربة، ولا يمكن القول بأن خصائص الزمان قد استوعبتها الخصائص التي أشارت إليها النظرية لاستكمال

---

(١) حول هذا التفسير القابل للأخذ والرد لنظرية أينشتين عن النسبية انظر الدكتور رازي الدين صدّيقي «فكرة إقبال عن الزمان والمكان» في كتاب Iqbal As a Thinker، ص٢٩ – ٣١. وانظر أيضًا فيليب فرانك في: التفسيرات الفلسفية والتفسيرات الخاطئة لنظرية النسبية، وهـ. فيجل وماري برود بيك (eds) في: قراءات في فلسفة العلم Readings in the philosophy of Science، الصفحات من ٢٢٢ إلى ٢٢٦، التي أعيد طبعها من مؤلفه القيم: Interpretations and Misinterpretations of Modern physics، الصادر سنة ١٩٣٨.

الوصف المنظم لتلك الجوانب من الطبيعة التي يمكن معالجتها معالجة رياضية. وليس بالإمكان بالنسبة لنا - ونحن من سواد الناس - أن نفهم الطبيعة الحقيقية للزمان كما يراه أينشتين. ومن الواضح أن زمان أينشتين ليس هو ديمومة برجسون الخالصة، ولا يمكننا اعتباره مثل الزمان المتعاقب، فالزمان المتعاقب هو جوهر السببية كما حددها «كانْط»، فالعلّة ومعلولها ينتمي كل منها للآَخر بحيث تسبق العلة معلولها زمنيًّا، فإذا انتفت العلة انتفى وجود المعلول، وإذا كان الزمان الرياضي هو زمان متعاقب فإنه من الممكن - على أساس نظرية أينشتين - أن نجعل المعلول يسبق علته، وذلك بالاختيار الدقيق لسرعات تغيّر وضع الملاحظ واختيار المنظومة التي تقع فيها مجموعة معينة من الأحداث[(١)]. ويبدو لي أن الزمان الذي أُعتبر بعدًا رابعًا للمكان قد كفّ عن أن يكون زمانًا حقيقيًّا.

وقد تصور «أوسْبنسكي»، وهو كاتب روسي محدث، في كتاب له بعنوان «ترتيوم أورجانوم» Tertium Organum البعد الرابع، أنه حركة جسم ثلاثي الأبعاد في اتجاه خارج ذاته[(٢)]، فكما أن حركة النقطة والخط والسطح في اتجاه خارج عنها تُعطينا الأبعاد الثلاثة المعروفة للمكان، فكذلك حركة الجسم ثلاثي الأبعاد في اتجاه خارج عنه يعطينا البعد الرابع للمكان، وإذا كان الزمان هو المسافة الفاصلة بين الأحداث في ترتيب تعاقبها جاعلة كل مجموعة منها تؤلف كلاًّ مختلفًا عن

(١) انظر ما كتبه هانز رايشن باك عن الدلالة الفلسفية للنظرية النسبية في كتاب: (ألبرت أينشتين: العالم الفيلسوف)، تحرير ب. أ سكيلب، الفصل الرابع.

(٢) انظر Tertium Organum، صفحة ٣٣ وما بعدها.

الآخر، اتضح لنا أن الزمان هو مسافة قائمة في اتجاه ليس داخلاً في المكان الثلاثي الأبعاد، وهذه المسافة باعتبارها بعدًا جديدًا فاصلاً للأحداث في ترتيب تعاقبها لا تتكافأ في القياس مع أبعاد المكان ذي الأبعاد الثلاثة تمامًا، مثل أن السنة لا تتكافأ في القياس مع مدينة سان بيترسبورج، هذا البعد الرابع عمودي على جميع اتجاهات المكان ذي الأبعاد الثلاثة وليس متوازيًا معها.

وفي موضع آخر من نفس الكتاب يصف أوسبنسكي حسّنا الزمني بأنه حسّ مكاني غامض، ويتخذ من تكويننا النفسي أساسًا للتدليل على أن البعد الأعلى في الكينونات ذات البعد الواحد أو البعدين أو الثلاثة الأبعاد لابد أن يظهر وكأنه تعاقب في الزمن، وهذا يعني بوضوح أن ما يبدو لنا (نحن الكائنات ثلاثية الأبعاد) على أنه زمن هو في الحقيقة بُعْدٌ مكاني أحسسنا به إحساسًا ناقصًا، لا يختلف في طبيعته عن أبعاد المكان الذي قال به إقليدس التي نحسّ بها إحساسًا كاملاً، وبمعنى آخر ليس الزمان حركة أصيلة خلاّقة، وأن ما نسميه أحداثًا مستقبلية ليست أحداثًا جديدة وإنما هي أشياء وُجدت بالفعل واستقرت في مكان مجهول. على أن «أوسبنسكي» في بحثه عن بُعد جديد غير الأبعاد الإقليدية الثلاثة احتاج إلى زمان متسلسل حقيقي، وأعني بذلك مسافة فاصلة بين الأحداث في ترتيب متعاقب وهكذا فإن الزمان الذي ظهرت الحاجة إليه (وبالتالي اعتُبر تعاقبًا) لتأييد مرحلة من مراحل الدليل، ثم جُرّد بلطفٍ في المرحلة التالية من طبيعته المتسلسلة، واختُزل إلى شيء لا يختلف عن الخطوط والأبعاد

الأخرى للمكان. إن طبيعة التسلسل في الزمان هي التي مكّنت أوسبنسكي من اعتبار الزمان اتجاهًا حقيقيًّا جديدًا في المكان. فإذا كانت هذه الخاصية في حقيقتها وهمًا، فكيف يكون في مقدروها أن تفي بما يتطلبه بُعْدٌ أصيل جديد يذهب إليه أوسبنسكي؟!

لننتقل الآن إلى مستوى آخر من مستويات التجربة، وهو مستوى الحياة والوعي. ويمكن أن نتخيل الوعي كانعطاف من الحياة، وظيفته أن يوفر نقطة مضيئة تنير الطريق لتدفّق الحياة إلى الأمام(١)، إنه حالة من التوتر، حالة من التركيز الذاتي، تتمكن به الحياة من إغلاق جميع الذكريات والارتباطات التي لا علاقة لها بالفعل الراهن. وليس للوعي حواشٍ(٢) محدّدة المعالم فهو يتقلّص ويتمدّد بحسب ما تقتضيه الظروف، وأن تصفه على أنه ظاهرة ثانوية تنشأ عن عمليات مادية كأنك تنكر الوعي باعتباره نشاطًا مستقلاًّ، وأن تنكره باعتباره نشاطًا مستقلاًّ هو إنكار لصحة كل معرفة، فالمعرفة ليست إلا تعبيرًا منظّمًا للوعي. فالوعي مبدأ روحي خالص للحياة. هو ليس بمادة وإنما مبدأ منظّم أو حالة معينة من السلوك يختلف اختلافًا جوهريًّا عن سلوك آلةٍ يتم تشغيلها من الخارج. ولما كنا لا نستطيع أن نتصور طاقة روحية خالصة إلا إذا اقترنت بمركّب معين من عناصر محسوسة تكشف عن ذاتها من خلاله، فإننا نميل إلى النظر إلى هذا المركّب باعتباره الأساس الأصلي للطاقة الروحية.

(١) قارن ذلك برأي برجسون عن الوعي في كتابه: Creative Evolution، ص١٨٩ وما بعدها.

(٢) حواش: جوانب.

النتائج التي توصل إليها نيوتن في مجال المادة، ومكتشفات دارون في مجال التاريخ الطبيعي تكشف كلها عن آلية. وكان الاعتقاد السائد أن جميع المشكلات في حقيقتها هي مشكلات الفيزيقا. فالطاقة والذرّات بما تنطوي عليه من خصائص موجودة بذاتها، يمكن أن تفسر كل شيء بما في ذلك الحياة والفكر والإرادة والشعور. وقد زعمت النظرية الآلية (وهي نظرية طبيعية صرفة) قدرتها على التفسير الشامل للطبيعة، ولا تزال المعركة قائمة على أشدّها في ميدان علم الأحياء بين الذين يؤيدون الآلية والذين ينكرونها.

والسؤال إذن هو: هل الولوج[١] إلى الحقيقة خلال ما يكشفه الإدراك الحسي يؤدي بالضرورة إلى رأي في طبيعة الحقيقة يتعارض معارضة جوهرية مع رأي الدين الذي يرى أن طبيعة الحقيقة طبيعة مطلقة؟ وهل علم الطبيعة قد خضع نهائيًّا للمادية؟ لا شك أن النظريات العلمية تتألف من معرفة موثوق بها؛ لأنه يمكن التحقق من صدقها، ولأنها تمكّننا من التنبؤ والتحكم في أحداث الطبيعة، ولكن لا ينبغي أن ننسى أن ما نسميه بالعلم ليس نظرة واحدة متّسقة عن الحقيقة، إنما هو مجموعة من النظرات الجزئية عن الحقيقة، شذرات[٢] من تجربة كلية لا تبدو منسجمة بعضها مع بعض. فالعلوم الطبيعية تعالج المادة والحياة والعقل، ولكن في اللحظة التي تسأل فيها عن كيفية العلاقة المتبادلة بين المادة والحياة والعقل تظهر لك الطبيعة التجزيئية للعلوم المختلفة التي تعالجها، ويتبين

(١) الولوج: الدخول.

(٢) شذرات: متفرقات.

لك عجز هذه العلوم (إذا أُخذ كل علم بمفرده) عن توفير إجابة كاملة على سؤالك.

الواقع أن العلوم الطبيعية المختلفة مثل الطيور الجارحة تنقضّ على جسم الطبيعة الميت، ثم يذهب كل واحد منها بقطعة من لحمه؛ فالطبيعة كموضوع للعلم أمر عملت فيه الصنعة إلى حد بعيد. هذه الصنعة هي نتيجة عملية انتقاء لابد للعلم أن يُخضع لها الطبيعة بغرض الوصول إلى الدقة. وعندما تضع موضوع العلم في إطار التجربة الإنسانية بِرُمّتها يبدأ في التكشّف عن صفة أخرى مختلفة. ومن ثم فإن الدين وهو ينشد الحقيقة بوصفها كُلاًّ لا يتجزأ لم يكن ليخشى من أية نظرة جزئية عن الحقيقة، لهذا يحقّ للدين أن يشغل موقعًا مركزيًّا في أي تركيب لجميع معطيات التجربة الإنسانية.

العلم الطبيعي إذن تجزيئي بطبيعته، ولذلك لا يستطيع أن يقيم نظريته على أنها هي الرؤية الشاملة للحقيقة، ذلك إذا كان العلم مخلصًا لطبيعته ووظيفته. وعلى هذا فإن الأفكار التي نستخدمها في تنظيم المعرفة هي جزئية بطبعها، ونسبية في تطبيقها بالنسبة لمستوى التجربة الذي نطبقها فيه؛ فعلى سبيل المثال: فكرة العلّة، والتي سِمَتُها الجوهرية هي سبقها للمعلول، هي نسبية لموضوع العلم الطبيعي الذي يدرس نوعًا واحدًا من النشاط منعزلاً عن جميع أشكال النشاط الأخرى التي يقوم بملاحظتها علم آخر. وعندما نرتقي إلى مستوى الحياة والعقل تخذلنا فكرة العلّية، وتتبدى حاجتنا إلى أفكار تنتمي إلى منظومة فكرية أخرى

مختلفة. فسلوك الكائنات الحية التي وُجدت وصُمّمت لتحقيق غاية معينة، هو سلوك يختلف اختلافًا كليًا عن السلوك العِلّي. لذلك فإن موضوع بحثنا يتطلب فكرتيْ الغاية والقصد اللذين يفعلان من الداخل على خلاف فكرة العلة التي هي خارج المعلول وتؤثر فيه من الخارج. ولا شك في وجود أوجه من نشاط الكائن الحي يشترك فيها مع الكائنات الطبيعية الأخرى، وفي ملاحظة هذه الوجوه من الشبه المشتركة نحتاج إلى أفكار عِلميْ الفيزيقا والكيمياء. ولكن سلوك الكائن الحي أمر وراثي في جوهره ولا يمكن تفسيره تفسيرًا كافيًا على أساس الجزيئات في علم الفيزيقا. ومع ذلك فقد طُبّقت فكرة الآلية على الحياة، وعلينا أن نرى إلى أي مدى نجحت هذه المحاولة.

للأسف، لست من علماء الأحياء، ولذلك لابد من التماس العون عندهم. بعد أن أخبرنا جي. إس. هالدين J. S. Haldane أن الفرق الأساسي بين الكائن الحي والآلة هو أن الكائن الحي ذاتي الصيانة ذاتي التكاثر، يقول: «هكذا بدا لنا – لأول وهلة – أن في الكائن الحي ظواهر كثيرة يمكن تفسيرها تفسيرًا كافيًا على أنها ظواهر طبيعية وكيميائية ميكانيكية، ولم نلتفت إلى أنه إلى جانب هذا توجد ظواهر أخرى، وأعني بها ظواهر ذاتية الصيانة وذاتية التكاثر، لا يمكن أن ينطبق عليها هذا التفسير الميكانيكي.

ويفترض القائلون بالميكانيكية أن آليات الجسم قد رُكّبت بحيث تسمح بالصيانة الذاتية والإصلاح الذاتي والتكاثر الذاتي، وأن آليات من هذا النوع قد تطورت شيئًا فشيئًا خلال عملية انتخاب طبيعي استغرقت زمنًا طويلاً.

فدعنا نختبر هذا الفرض باستخدام مصطلحات المذهب الآلي، فعندما نقرر وقوع حادثة ما نفترض أنها وقعت كنتيجة حتمية لبعض خصائص بسيطة في أجزاء متفرقة، تفاعلت بعضها مع بعض في هذه الحادثة. وجوهر تفسير الحادثة أو إعادة تقريرها هو أننا بعد البحث اللازم قد افترضنا أن الأجزاء التي تفاعلت بعضها مع بعض في الحادثة لها بعض خصائص بسيطة ومحدّدة، بحيث إنها تستجيب دائمًا بنفس الطريقة تحت نفس الشروط، ويقتضي التفسير الآلي أن نتعرف أولاً على الأجزاء المتفاعلة؛ فما لم يُعرف أولاً ترتيب هذه الأجزاء ذات الخصائص المحدّدة يصبح الكلام عن التفسير الآلي لا معنى له، فأن تسلّم بوجود آلية للتكاثر الذاتي أو الصيانة الذاتية كأنك تسلّم بشيء لا معنى له، ولا عجب في ذلك، فإن مصطلحات خالية من المعنى تجري على ألسنة علماء وظائف الأعضاء، ولكن لا يوجد شيء خالٍ من المعنى بصفة مطلقة كالقول بآلية التكاثر الذاتي. فأية آلية توجد في الكائن الحي الأب غائبة في عملية التكاثر، ولابد أن تعيد بناء نفسها في كل جيل، طالما أن الكائن الحي يتكاثر من نطفة دقيقة من جسمه نفسه. فلا يمكن أن تكون هناك آلية للتكاثر. وفكرة الآلية التي تصون بناء

ذاتها أو تولّده مناقضة لنفسها؛ فآلية تولّد نفسها يجب أن تكون آلية بدون أجزاء ومن ثم فهي ليست آلية[١].

وعليه، فإن الحياة ظاهرة فريدة وفكرة الآلية لا تصلح لتحليلها. و«وحدتها الكاملة الواقعية» - بحسب تعبير دريش Driesch (وهو عالم أحياء بارز آخر) - هي نوع من الوحدة إذا نظرنا إليها من زاوية أخرى لوجدنا فيها تعدّدية أيضًا، ففي كل العمليات الغائيّة للنمو أو التكيف للبيئة، سواء تحقق هذا التكيّف بتكوين عادات جديدة أو بتعديل عادات قديمة، هو تكيّف له سيرة لا يمكن تصورها في حالة الآلة. وكون التكيف يملك سيرة يعني أنه لا يمكن تفسير مصادر نشاطه إلا بالرجوع إلى ماضيه البعيد، ومن ثم لابد من البحث عن أصل التكيف في حقيقة روحية، حقيقة لا يمكن استكشافها بأي تحليل للتجربة المكانية وإن تبدّت فيها. لذلك تبدو لنا الحياة حقيقة أساسية سابقة لرتابة[٢] العمليات الطبيعية والكيميائية التي ينبغي اعتبارها نوعًا من السلوك الثابت الذي تشكل خلال مرحلة طويلة من مراحل التطور. فضلاً عن أن تطبيق الأفكار الآلية على الحياة يستلزم القول بأن العقل نفسه هو نتاج للتطور، مما يجعل العلم في صدام مع مبدئه

---

(١) هذه فقرة من ورقة بحث في مؤتمر كتبها «جي. إس. هالدين» بعنوان: هل الفئات الفيزيقية والبيولوجية والسيكولوجية غير قابلة للتحوّل؟ وقرأ هذا البحث في يوليو سنة ١٩١٨م في الجلسة المشتركة للجمعية الأرسطوطالية بالجمعية السيكولوجية البريطانية وجمعية العقل، نظر Proceedings of the Aristotelian Society الجزء السابع عشر، ص٤٢٣ - ٤٢٤ والذي أعيد طبعه في كتاب ويلدون كار (محرّر) وعنوانه Life and Finite Individuality ص١٥ و١٦.

(٢) رتابة: طريقة روتينية.

الموضوعيّ في البحث. وفي هذه النقطة سوف أستشهد بفقرة من كلام ولْدون كار Wildon Carr الذي عبّر عن هذا التناقض بوضوح كامل. قال:

«إذا كان العقل من نتاج التطوّر فإن الفكرة الميكانيكية عن الطبيعة وأصل الحياة تصبح فكرة سخيفة بأكملها، ولابد من إعادة النظر في المبدأ الذي تبنّاه العلم. ويكفي هنا أن نعرض الأمر لنتبين ما فيه من تناقض ذاتي: كيف يمكن للعقل (وهو الأداة لإدراك الحقيقة) أن يكون هو نفسه تطوّرًا لشيء لا يوجد إلا باعتباره تجريدًا لأداة الإدراك التي هي العقل؟ وإذا كان العقل تطورًا من تطورات الحياة، إذن فمفهوم الحياة التي تستطيع أن تطوّر العقل كأداة لفهم الحقيقة، لابد أن يكون مفهومَ فاعليةٍ أكثرَ تحقّقًا في الخارج، من مفهوم أي تجريدٍ لحركةٍ آلية، مما يمكن للعقل أن يستحضره، عن طريق تحليل محتواها المُدْرَكْ. أكثر من هذا إذا كان العقل نتاجًا لتطور الحياة، فليس مطلقًا وإنما نسبي، بالنظر إلى فاعلية الحياة التي طوّرته، فكيف إذن في هذه الحالة يمكن للعلم أن يستبعد الناحية الذاتية للعارف، ويتظاهر بالموضوعية كأنه مطلقٌ وليس نسبيًّا؟! من الواضح أن علوم الأحياء تقتضي إعادة النظر في مبدئها العلمي[١]».

سأحاول الآن أن أصل إلى أولوية الحياة والفكر عن طريق آخر، وأن أتقدم بكم خطوة أخرى في اختبارنا للتجربة، مما يلقي بعض الضوء على أولوية الحياة، ويجعلنا أكثر استبصارًا في طبيعتها، من حيث إنها فاعلية روحية.

(١) كتاب A Theory of Monads، ص٥ و٦.

لقد رأينا كيف وصف بروفسور هوايتهيد الكون لا باعتباره شيئًا ثابتًا، ولكن كبناء من الأحداث لها خاصية التدفق الخلاّق المتواصل. وهذه الصفة لمسيرة الطبيعة في الزمان ربما تكون أبرز جوانب التجربة التي أكدها القرآن بشكل خاص، والتي آمل أن أتمكّن من عرضها فيما بقي من هذه المحاضرة؛ إذ إنّها تقدم لنا أفضل السبل لإدراك طبيعة الحقيقة المطلقة.

استرعيت أنظاركم قبل ذلك إلى بعض آيات من القرآن المتصلة بالموضوع، ونظرًا للأهمية القصوى لهذا الموضوع فإنني أضيف هنا بعض آيات أخرى:[(١)]

﴿إِنَّ فِي ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ [يونس/ ٦].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ [الفرقان/ ٦٢].

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِىٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [لقمان/ ٢٩].

(١) انظر المحاضرة الأولى، ص ٨ و١١ بالنص الإنجليزي.

﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ أَلَا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّٰرُ﴾ [الزمر/ ٥].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخْتِلَٰفُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [المؤمنون/ ٨٠].

وهناك طائفة أخرى من الآيات (بما تنطوي عليه من نسبية ما نعلمه عن الزمان) تشير إلى إمكان وجود مستويات للوعي مجهولة لنا[١].

ولكني سأكتفي بمناقشة ناحية من التجربة التي أشارت إليها الآيات التي ذكرناها وهي الناحية المألوفة ولكنها بعيدة الغور[٢] في دلالتها. من بين ممثلي الفكر المعاصر انفرد «برجسون» بدراسة ظاهرة الديمومة. وسأعرض لكم أولاً رأيه بإيجاز ثم أبيّن ما في تحليله من قصور، لعلنا نبرز ما تتضمنه رؤية أكمل للجانب الزماني في الوجود. والمشكلة التي تواجهنا هي كيف نحدّد الطبيعة النهائية للوجود؟ مما لا شك فيه أن الوجود مستمر في الزمان، ولكن لأنه برّاني عنا يمكن أن نتشكك في وجوده، ولكي ندرك معنى الاستمرارية في الزمان إدراكًا صحيحًا ينبغي أن

(١) انظر أيضًا [الحج/ ٤٧]، و[السجدة/ ٥]. ثم تجد في هذه الآية الأخيرة أن اليوم عند الله بخمسين ألف سنة ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج/ ٤].

(٢) بعيدة الغور في دلالتها: عميقة الدلالة.

نكون في موقف يمكننا من دراسة حالة متميّزة من الوجود لا يتطرّق إليها شك، تعطينا مزيدًا من التأكيد بإدراك الديمومة إدراكًا مباشرًا.

إن إدراكي للأشياء التي تواجهني هو إدراك سطحي وبرّاني، ولكن إدراكًا ذاتيًا هو إدراك جوّاني عميق وحميمي. يتبع هذا أن التجربة الشعورية هي الحالة المتميّزة للوجود التي نكون فيها على اتصال مباشر بالحقيقة، وتحليل هذه الحالة المتمّيزة يمكن أن يلقي فيضًا من الضوء على المعنى المطلق للوجود. يقول برجسون:

«ماذا أجد عندما أنعم النظر في تجربتي الشعورية؟ أنتقل من حال إلى حال، أشعر بالحرارة أو البرودة، أفرح أو أحزن، أعمل أو لا أعمل شيئًا، أنظر فيما حولي أو أفكر في شيء آخر. فالأحاسيس والمشاعر والإرادات والأفكار، تلك هي التغيّرات التي ينقسم إليها وجودي والتي تسبغ ألوانها على هذا الوجود. فأنا أتغير إذن بلا انقطاع[١]. ومن ثم لا يوجد شيء ثابت في حياتي الجوّانية، كل شيء في حركة دائبة، في تدفق لا ينقطع من الأحوال، تدفق متواصل لا مكان فيه للتوقف أو السكون. ولكن التغير المتصل لا يمكن تصوّره بدون زمان، وقياسًا على تجربتنا الجوانية إذن يكون الوجود الشعوريّ معناه الحياة في زمان.

(١) انظر كتاب برجسون Creative Evolution، ص١.

على أن مزيدًا من الاستبصار في طبيعة التجربة الشعورية تكشف عن أن الذات في حياتها الجوّانية تتجه من المركز نحو البرّانيّ. ويمكن القول بأن للذات جانبين: الجانب المدرك (أو العارف) والجانب الفاعل، ففي جانبها الفاعل تدخل الذات في علاقة مع ما نطلق عليه عالم المكان، وهي هنا تكون موضوعًا لعلم النفس الترابطي، إنها الذات العاملة في الحياة اليومية، في تعاملها مع منظومة الأشياء البرانيّة، تحدد حالاتنا الشعورية العابرة، وتطبع على هذه الحالات سماتها المكانية، التي تعزل بعضها عن البعض الآخر. تعيش الذات هنا خارج نفسها محتفظة بوحدتها ككل غير منقسم، إلا أنها تتكشف بوصفها سلسلة من حالات متعينة ومن ثم متعدّدة.

لذلك فإن الزمان الذي تعيش فيه الذات الفاعلة هو الزمان الذي نصفه بالطول والقصر. وهو لا يكاد يتميّز عن المكان، ولا ندركه إلا كخط مستقيم يتألف من نقاط مكانية منفصلة بعضها عن بعض، كأنها مراحل لا حصر لها في رحلة واحدة.

ولكن برجسون يرى أن الزمان بهذا الوصف ليس زمانًا حقيقيًّا. فالوجود في زمان متحيّز هو وجود زائف. والتحليل المتعمق للتجربة الشعورية يكشف لنا ما أطلقتُ عليه الجانب «العارف» من الذات. ولكننا وقد استغرقْنا في المنظومة البرانية للأشياء، التي تتحكّم في حالاتنا واهتماماتنا الجارية، يشق علينا كل المشقة أن نلمح من الذات العارفة لمحة واحدة. وفي سعينا هذا المتواصل نحو

الأشياء البرانية ننسج حول الذات العارفة حجابًا، بحيث تصبح غريبة عنا كل الغرابة.

إنه في لحظات التأمل العميق فقط، عندما تتعطل الذات الفاعلة نغوص في أعماق ذاتنا لنصل إلى المركز الجوّاني للتجربة الشعورية. حيث تذوب في مجرى حياة هذه الذات الأعمق كل حالاتنا الشعورية بعضها في بعض.

وتشبه وحدة الذات العارفة وحدة النُّطفة التي تتجمع فيها كل خبرات أجدادها، لا بحُسبانها حشدًا من أفراد متعدّدة، ولكن باعتبارها وحدة تندمج فيها كل خبرة بالخبرات الأخرى. فوحدة الذات ليس فيها تميّز عددي في حالاتها، فالتعدّد في عناصرها هو تعدد كيفي لا كمّي، على خلاف التعدّد في الذات الفاعلة، نعم، هناك تغيّر وحركة، ولكن هذا التغير وتلك الحركة لا انقسام فيها، عناصرها متداخلة ولا تعاقب في طبيعتها. ويبدو أن زمان الذات العارفة آن واحد تحوّله الذات الفاعلة – في اتصالها بالعالم المتميّز – إلى سلسلة من الآنات، كحبّات اللؤلؤ منظومة في خيطٍ واحد. هنا نجد ديمومة خالصة لا تشوبها شائبة من تحيّز.

ويشير القرآن – بما تميّز به من وضوح وبساطة – إلى جانبيْ التعاقب وعدم التعاقب في الديمومة في الآيات التالية:

﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ ۚ وَكَفَىٰ بِهِۦ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًا ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴾ [الفرقان/٥٨ – ٥٩].

﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ. وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر/٤٩ – ٥٠].

فإذا نظرنا إلى الحركة المتَضَمَّنة في الخلق من خارجها، أي إذا أدركناها إدراكًا عقليًّا فهي عملية استغرقت آلاف السنين؛ لأن اليوم الإلهي بحسب ما ورد في القرآن والإنجيل يعدل ألف سنة[1]، ولكن من وجهة نظر أخرى نجد أن هذه العملية التي استغرقت آلاف السنين إنما هي فعل مفرد غير منقسم سريع كلمح بالبصر، غير أنه يستحيل علينا التعبير عن هذه التجربة الجوانية للديمومة الخالصة بكلمات؛ وذلك لأن اللغة قد تشكلت في الزمان المتعاقب لذاتنا الفاعلة يومًا بعد يوم. ولعل المثال التالي يوضح لنا أكثر هذه النقطة:

فالسبب في إحساسك باللون الأحمر (طبقًا لعلم الطبيعة) هو سرعة الحركة الموجيّة التي يبلغ تردّدها ٤٠٠ بليون ذبذبة في الثانية الواحدة، فإذا قُدّر لك أن تلاحظ هذه الذبذبات الهائلة من الخارج وأن تتمكن من عدّها بمعدل ألْفي ذبذبة في الثانية، وهو أقصى حدّ مفترض للقدرة على الإدراك الحسي

(١) انظر القرآن ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِٱلْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ ۚ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحج/٤٧].

للضوء، لاستغْرق إحصاؤها أكثر من ستة آلاف سنة[١]، ولكنك في فعل لحظيّ واحد للإدراك العقلي يمكنك أن تُلِمّ بذبذبات حركة موجية يستحيل إحصاؤها من الناحية العملية. ويبيّن لنا هذا كيف أن الفعل العقلي يحوّل التعاقب إلى ديمومة. فالذات العارفة إذن هي بمثابة عامل تصحيحي للذات الفاعلة؛ من حيث إنها تقوم بتركيب كل الهُنَاتِ والآنَاتِ (أي التغييرات الطفيفة في المكان والزمان التي لا غنى للذات الفاعلة عنها) إلى شخصية كلية متماسكة.

وإذن فالزمان الخالص كما يكشف عنه التحليل العميق لتجربتنا الشعورية ليس خيطًا من لحظات منفصلة متقلّبة؛ إنما هو كلّ لا يتجزأ ليس الماضي متخلفًا إلى الوراء، وإنما متحرك مع الحاضر ومؤثر فيه، والمستقبل متصل بهذا الكل، لا بوصفه قائمًا أمامه لم يتم اجتيازه بعد، وإنما حاضرٌ، في طبيعته إمكانية قابلة للتحقّق[٢].

والزمان باعتباره كُلاًّ لا يتجزأ هو ما يسميه القرآن «التقدير» أو «القدر»، وهي كلمة أسيء فهمها كثيرًا في العالم الإسلامي وفي خارج العالم الإسلامي، فالقدر هو الزمان إذا نظرنا إليه على أنه سابق على وقوع إمكاناته، إنه زمان متحرر

(١) طبقًا لبرجسون: هذه الفترة قد تكون ٢٥ ألف سنة، انظر كتاب Matter and Memory، ص٢٧٢ و٢٧٣.

(٢) لمزيد من الإيضاح والتفسير للمستقبل كإمكانية مفتوحة، انظر المحاضرة الثالثة، صفحة ٦٣ من النص الإنجليزي.

من شبكة تتابع العلة والمعلول، أو ذلك الرسم البياني الذي يفرضه الفهم المنطقي على الزمان، وباختصار إنه الزمان كما نشعر به لا كما نفكر فيه أو نحصيه.

فإذا سألتني: لم كان الإمبراطور «همايون» و«طهموسب» «شاه الفُرسْ» متعاصرين؟ فلا يمكنني أن أقدّم لك تفسيرًا علميًّا لذلك، والإجابة الوحيدة التي يمكن تقديمها في هذا المقام هي: أن طبيعة الحقيقة على نحوٍ ما، من بين إمكاناتها اللانهائية القابلة للتحقّق، كان لابد للإمكانيّتين المعروفتين بحياة همايون وشاه طهموسب أن يتحققا معًا.

والزمان باعتباره قدَرًا يشكل جوهر الأشياء: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر/ ٤٩][1]. فقدَرُ الشيء إذن ليس قضاءً غاشمًا يعمل من خارجه، وإنما هو وُسعٌ جوّانيّ للشيء، إمكاناته القابلة للتحقّق تكمن في أعماق طبيعته، وهي تحقق وجودها البرّانيّ على التوالي دون شعور بإكراه خارجي. فالديمومة في تمام كمالها لا تعني أن هناك أحداثًا تامة النضج كامنة في رحم الحقيقة، تسقط

(١) من بين آيات كثيرة في القرآن، انظر [الفرقان/ ٢]، وانظر أيضًا [الأعلى/ ٢ – ٣]. وتتحدث هاتان السورتان الأخيرتان عن أربع طرق إلهية تحكم كل الخلائق بما فيها الإنسان: إيجاد الله للأشياء (خَلَقَ)، ثم جعلها كاملة (فَسَوَّى)، وحدد لها مصيرًا أو حدد طبيعتها (قَدَّرَ)، ثم هداها إلى أهدافها (فَهَدَى)، ويفهم إقبال القدر أو التقدير على أنه تحقيق الشيء لهدفه الداخلي أي تحقيق إمكاناته الكامنة في أعماق طبيعته، وتحقيق الذات دون أي شعور بالإجبار الخارجي، ولا يوجد في هذا المفهوم للقدر أي معنى للجبرية كما اعتقد بعض علماء الكلام الإسلاميين الذين كان تفسيرهم لآيات القرآن تفسيرًا خاطئًا، انظر المحاضرة الرابعة، ص٨٩ بالنص الإنجليزي، وقد فشلوا في فهم أن أصل قانون العلة والمعلول كامن في أعماق الذات المتعالية التي ابتدعته أو سببته بفضل الهداية الإلهية لكي تحقق قدرها ومصيرها الذي حددته لها العناية الإلهية (أي معرفة كل الأشياء وتسخيرها) (ص٨٦)، وفي (أسراري خودي) كذلك شواهد كثيرة.

واحدة بعد أخرى كما تسقط حبّات الرمل من الساعة الرملية. وإذا كان الزمان حقيقيًّا وليس مجرد تكرار للحظات متجانسة، يجعل التجربة الشعورية وهمًا، لزم أن تكون كل لحظة في حياة الحقيقة لحظة أصيلة يتولّد عنها ما هو جديد كل الجدّة وغير متوقّع، وفي هذا يقول القرآن: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[الرحمن/ ٢٩].

والوجود في الزمان الحقيقي ليس التقيّد بأغلال الزمان المتسلسل، وإنما هو خلق هذا الزمان المتسلسل لحظة بلحظة، وأن يكون مطلق الحرية والأصالة في الخلق. والواقع أن كل نشاط خلاّق هو نشاط حر، فالخلق ضد التكرار الذي هو من خصائص الفعل الآلي؛ وهذا هو السبب في أنه من المستحيل تفسير النشاط الخلاّق للحياة في إطار النظرية الآلية (المادية)، فالعلم يسعى لإيجاد تماثل واطّراد في التجربة، أعني بهذا: قوانين التكرار الآلي. والحياة بما فيها من شعور مكثّف بالتلقائية تتمركز على أسس من الاختيار، ومن ثم تخرج من مجال الضرورة، لهذا يعجز العلم عن فهم الحياة.

وعالم البيولوجيا الذي يحاول تفسير الحياة تفسيرًا آليًّا يدفعه إلى هذا أنه يقْصر دراسته على الصور الدنيا للكائنات الحية، التي يكشف سلوكها عن تشابه بينها وبين الفعل الآلي. ولكنه إذا درس الحياة كما تتبدّى في نفسه، أي في عقله الحر فيما يختار ويرفض، وفيما يتأمل فيه، وفي معاينته للماضي والحاضر، وفي تخيّله الديناميّ للمستقبل، إذا فعل ذلك فمن المؤكد أنه سيقتنع بقصور تصوّراته الآلية.

وقياسًا على تجربتنا الشعورية، يصبح الكون حركة حرّة خلاّقة، ولكن كيف يتسنّى لنا أن نتصور حركة مستقلة عن شيء متعيّن يتحرك؟ والإجابة على هذا هي: أن فكرة «الأشياء» فكرة استنتاجية، بمعنى أنه يمكن استنتاج «أشياء» من حركة، ولكننا لا نستطيع استنتاج حركة من أشياء. فإذا افترضنا مثلاً أن الذّرات المادية كالتي يقول بها (الفيلسوف الإغريقي) «ديمقريطوس» هي الحقيقة الأصلية، لكان علينا أن نُدخل عليها الحركة من الخارج كشيء غريب عن طبيعتها، بينما لو اعتبرنا الحركة هي الأصل فمن الممكن أن نستنتج منها أشياء ساكنة.

والواقع، أن علم الطبيعة قد اختزل كل الأشياء إلى حركة؛ فالطبيعة الأساسية للذرّات في علم الفيزياء الحديث هي كهرباء وليست شيئًا مكهربًا. أضف إلى هذا أن الأشياء في التجربة المباشرة ليس لها معالم محدّدة، ذلك لأن التجربة المباشرة استمرارية لا تمييز في محتوياتها، وما نسميه «أشياء» إنما هي أحداث في صيرورة الطبيعة يحدد لها الفكر مواقع، ومن ثم يعتبرها منفكّة بعضها عن بعض لأغراض تتعلق بالعمل. والكون الذي يبدو لنا كمجموعة أشياء ليس مادة صلبة تشغل فراغًا، إنه ليس شيئًا وإنما هو فعل. وطبيعة الفكر (عند برجسون) هو التسلسل، فلا يستطيع تصور الحركة إلا باعتبارها سلسلة من نقاط ساكنة. ومن ثم فإن عملية الفكر الذي يعمل في تصورات ساكنة، هي التي تقدم لنا مظهرًا لسلسلة من أشياء ساكنة لما هو في حقيقته صيرورة في الطبيعة.

ووجود هذه الكينونات الساكنة معًا وتعاقبها في الوجود هو مصدر ما نطلق عليه اسْميْ «المكان والزمان».

الحقيقة (عند برجسون) هي قوة دافعة لإرادة حرة خلاّقة حيوية، الفكر هو الذي يلحقها بالمكان وينظر إليها باعتبارها كثرة من أشياء. ولا نحاول تقييم هذه النظرة الآن تقييمًا كاملاً وإنما نكتفي بأن نقول: إن الحيوية عند برجسون تنتهي إلى ازدواجية الإرادة والفكر لا يمكن تجاوزها. ومصدر هذا في الحقيقة يرجع إلى أن برجسون ينظر إلى العقل نظرة جزئية، فهو عنده نشاط يسلك الأشياء في حيّز، ويتشكل بالمادة فحسب، ولا يستخدم إلا مقولات آلية، ولكن الفكر كما بيّنتُ في محاضرتي الأولى له كذلك حركة أعمق[1]. فبينما يبدو أنه يجزّئ الحقيقة إلى أجزاء ساكنة فإن وظيفته الحقيقية تكمن في تركيب عناصر التجربة معًا باستخدام مقولات مناسبة لمختلف المستويات التي تعرضها التجربة.

الفكر يبلغ في أصالته مبلغ الحياة، وحركة الحياة (من حيث هي نمو عضوي) تتضمّن تركيبًا تدريجيًّا لمراحلها المختلفة، وبدون هذا التركيب تتوقف عن أن تكون نموًّا عضويًّا. إنها محدّدة بغاياتها، وتحقيق هذه الغايات معناه أن العقل قد نفذ إليها، ولا يكون نشاط العقل ممكنًا بدون تحقيق هذه الغايات. وفي التجربة الشعورية تمتزج الحياة والفكر أحدهما بالآخر ليؤلفا وحدة واحدة، فالفكر إذن في طبيعته الحقيقية متطابق مع الحياة.

(١) انظر المحاضرة الأولى ص٥ بالنص الإنجليزي.

يرى برجسون أن اندفاع الباعث الحيوي قُدمًا في حريته الخلاّقة لا يضيئه قبس من هدف قريب أو بعيد؛ فهو لا يستهدف نتيجة، وهو تحكميّ بإطلاق، فوضوي، غير موجّه لا يمكن التنبّؤ بسلوكه، وفي هذه النقطة يكشف برجسون قصوره في تحليل التجربة الشعورية؛ فهو يرى التجربة الشعورية على أنها الماضي الذي يتحرك مع الحاضر ويؤثر فيه، وهو يغفل أن الوحدة الشعورية لها أيضًا جانبها المستقبليّ؛ فالحياة إنما هي سلسلة من أفعال الانتباه، لا يمكن تفسيرها إلا في إطار مرجعية شعورية أو لاشعورية، حتى أفعالنا الإدراكية تحدّدها مصالحنا وأهدافنا المباشرة. وقد صوّر الشاعر الفارسي «عُرْفي» هذا الجانب من الإدراك الإنساني بتعبير جميل؛ حيث قال:(١)

«إذا كان قلبك لم يخدعه السراب فلا تكن معجبًا بحدّة ذكائك، لأن تحرّرك من هذا الخداع البصري مردّه إلى ضعف ظمَئِك». يريد الشاعر بهذا أن يقول: إذا اشتد ظمؤك للماء بعثت رمال الصحراء في خيالك انطباعًا لصورة بحيرة من ماء، وإنما يرجع تحررك من هذا الوهم إلى غياب الحاجة الشديدة إلى الماء. لقد أدركتَ الشيء على حقيقته؛ لأنك لم تكن مهتمًّا بأن تدركه على غير حقيقته. وعلى ذلك فإن الأهداف والغايات (سواء وُجدت في الميول الشعورية أو اللاشعورية) هي لُحْمة(٢) التجربة الشعورية وسَداها.

---

(١) انظر شيبلي نوماني في كتاب «شير الأجام»، الجزء الثاني، ص١١٤.

(٢) لحمة التجربة الشعورية وسداها: عناصرها.

وفكرة الغاية لا يمكن فهمها إلا في إطار المستقبل. لا شك أن الماضي يسكن الحاضر ويؤثر فيه، ولكن عملية وجود الماضي في الحاضر ليست هي الشعور كله؛ فعنصر الغاية يكشف عن نوع من النظرة المستقبلية في الشعور؛ ذلك لأن الغايات لا تلوّن حالاتنا الشعورية الراهنة فحسب، وإنما تكشف عن اتجاهها المستقبلي أيضًا. والواقع أن الغايات تشكل الدفعة الأمامية لحياتنا، ومن ثم نستشرف بوجه ما الأحوال التي لم توجد بعد وتؤثر فيها. إنّ تقيُّدَ أَمْـرٍ بهدفٍ ما معناه تقيّده بما ينبغي أن يكون، وعلى هذا فإن الماضي والمستقبل يؤثر كلاهما على الحالة الحاضرة للشعور. وليس المستقبل بكُلّيّته غير محدد كما يتضح من تحليل برجسون لتجربتنا الشعورية. وحالة الشعور المتنبّه تشمل كلاً من الذاكرة والخيال بوصفهما عاملين مؤثرين، وعلى ذلك، فقياسًا على تجربتنا الشعورية ليست الحقيقة دافعًا حيويًا أعمى لا يستضيء بالفكرة أبدًا بل إن طبيعتها غائية إلى أقصى المدى.

على أن برجسون ينكر الطبيعة الغائية للحقيقة، على أساس أن الغائية تبطل الزمن، وهو يرى أن أبواب المستقبل ينبغي أن تبقى مفتوحة على مصراعيها للحقيقة، وإلا فإنها لن تكون حرّة وخلاقة. لا شك أنه إذا كانت الغائية تعني تصميم خطة بناءً على هدف أو غرض سبق تحديده، فإنها تجعل الزمان باطلاً؛ إنها تختزل الكون إلى مجرد استنساخ زمني لمخطط أو بناء أزلي سابق الوجود، قد وجدت فيه الأحداث الفردية أماكنها المناسبة بالفعل، وبقيت هنالك كما لو

كانت تنتظر أدوارها لتدخل المجرى الزمني للتاريخ، أي أن كل شيء قد وُجد بالفعل في جهة ما من الأزل، وليس الترتيب الزمني للأحداث سوى تقليد للقوالب الأزلية، ومثل هذه الوجهة من النظر لا تكاد تتميّز عن الآلية التي سبق أن رفضناها[١]. وفي الواقع هي نوع من الآلية المقنّعة يحل فيها القضاء والقدر محل الجبرية الصارمة، ولا تدع مجالاً لحرية الإنسان أو للحرية الإلهية نفسها. والعالم الذي يُعتبر عمليةً لتحقيق أهداف سبق اقتضاؤها ليس عالمًا يتألف من قوى حرة مسئولة وأخلاقية، بل هو مجرد مسرح عليه دُمًى تُحرّكها يد من خلف ستار.

إلا أنه يوجد غائية بمعنى آخر، فقد رأينا من تجربتنا الشعورية أن قِوام الحياة تشكيل وتغيير للأهداف والغايات وأيضًا الخضوع لسلطانها، كذلك الحياة العقلية هي غائية بمعنى أنه بينما لا يوجد هدف بعيد المدى نتحرك نحوه، إلا أنه يوجد تشكيل لأهداف جديدة متوالية، وهناك معايير مثالية للقيم تترى[٢] مع نمو عملية الحياة وامتدادها. فنحن نصبح على ما نحن عليه بانقطاعنا عما كنا عليه من قبل، والحياة رحلة خلال سلسلة من الميْتات، ولكن توجد منظومة في استمرارية هذه الرحلة، فالمراحل المختلفة لهذه الرحلة، مرتبطة بعضها ببعض رباطًا عضويًّا، برغم ما قد يظهر من تغييرات فجائية في تقديرنا للأمور. فتاريخ حياة الفرد في مجموعه وحدة وليس مجرد سلسلة من أحداث لا يلتئم بعضها

(١) هذا إشارة إلى الصفحات ٣٣ - ٣٦ (من النص الإنجليزي).
(٢) تترى: تتواتر وتتابع.

مع بعض، فالعالم أو حركة الكون في الزمان مجرد من الغاية إذا كنا نقصد بالغاية هدفًا معروفًا قبل وقوعه، أي مصيرًا بعيدًا مقرّرًا تتحرك نحوه الخليقة كلها.

أن نُوهَبَ حياةً بغايةٍ كهذه هو بمثابة سلبٍ لأصالتها وطبيعتها الخلاقة؛ أهدافها إنهاء لمسيرتها، إنها أهداف تجيء من غير سابق تفكير فيها بالضرورة. ولكن عملية الزمان لا يمكن تصورها على شكل خط قد سبق رسمه، وإنما هو خط ما زال يُرسم تحقيقًا لإمكانات مفتوحة. إنها غائية فقط بمعنى أنها انتقائية بطبيعتها، وأنها تصل إلى نوع من تحقيق الحاضر بحرصها على الحفاظ على الماضي والإضافة إليه.

والرأي عندي أنه ليس أكثر بُعدًا عن النظرة القرآنية من القول بأن الكون تنفيذ (في سياق الزمن) لخطة سبق وضعها.

وكما أوضحت من قبل: الكون قابل للزيادة[١]. إنه كون ينمو وليس مُنتَجًا مكتملاً خرج من يد صانعه منذ أحقاب قديمة، وهو الآن ممتد في الفضاء أشبه ما يكون بكتلة ميتة من المادة، لا يفعل فيها الزمان شيئًا، وبالتالي فهي لا شيء!

ولعلنا الآن في موقف يجعلنا نفهم معنى هذه الآية: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ﴾ [الفرقان/ ٦٢].

(١) انظر المحاضرة الأولى، صفحة ٨ والهامش ٢٣ (النص الإنجليزي).

لقد أدى بنا التفسير الدقيق للتعاقب الزمني كما تجلّى في أنفسنا إلى فكرة الحقيقة المطلقة كديمومة خالصة يتداخل فيها الفكر والحياة والغاية لتشكل وحدة عضوية متكاملة. ولا نستطيع أن نتصور هذه الوحدة إلا من حيث هي وحدة ذاتٍ متحققّة الوجود محيطة بكل شيء، هي المصدر المطلق لكل حياة فردية ولكل فكر فردي. وإني لأجازف بالقول بأن خطأ برجسون إنما نشأ عن اعتبار الزمان المجرد سابق على الذات التي تستند إليها وحدها الديمومة الخالصة. فلا المكان البحت ولا الزمان البحت بإمكانهما إحداث التماسك بين الكثرة من الأشياء والأحداث معًا، وإنما هو فعل (العارف) لذات باقية هو الذي يستطيع أن يمسك بالتعددية في الديمومة، متجزئة إلى ما لا نهاية له من اللحظات، فيحيلها إلى مركب عضويّ متكامل الوحدة.

أن توجد في ديمومة خالصة معناه أن تكون ذاتًا، وكونك ذاتًا يقتضي أن تكون قادرًا على أن تقول «أنا موجود»، فالذي يوجد وجودًا حقيقيًّا وحده هو الذي يستطيع أن يقول «أنا موجود»: ودرجة الحدس بالإنّيّة هي التي تحدد مكان الشيء في ميزان الوجود.

نحن أيضًا نقول: «إنّا» ولكن «إنّيّتنا» تتوقف على غيرنا وتقوم على التمييز بين الذات وغير الذات. أما الذات المطلقة حسب التعبير القرآني فهي غنية عن العالمين: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [آل عمران/ ٩٧][(١)]. فغير الذات بالنسبة

(١) الإشارة إلى التعبير القرآني: ﴿لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ أيضًا في [العنكبوت/ ٦].

للذات الإلهية لا يمكن أن تقيم نفسها في المواجهة باعتبارها الآخر المقابل. وإلا أصبحت الذات الإلهية مثل ذواتنا المتناهية، في علاقة مكانية مع الآخر المقابل. فالذي نسميه الطبيعة أو «اللاذات» إنما هي لحظة عابرة في الحياة الإلهية، فإنّيّته سبحانه مستقلة جوهرية ومطلقة[١]، ويستحيل علينا أن نكوّن في عقولنا تصوّرًا كاملاً عن هذه الذات الإلهية فهي كما يقول القرآن: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى/ ١١].

إن العقل لا يمكن أن يتصور ذاتًا من غير أن يلحق بها صفة، أيْ أسلوب نمطي من السلوك، والطبيعة (كما رأينا) ليست ركامًا ماديًّا بحتًا يحتل الفراغ، إنما هي بناء من أحداث، منظومة مطّردة من السلوك، وهي بهذا الوصف جوهرية بالنسبة للذات المطلقة. الطبيعة بالنسبة للذات الإلهية كالصفة بالنسبة للذات الإنسانية، هي في التصوير القرآني الرائع (سنّة الله)[٢]: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ [الفتح/ ٢٣]. وهي من وجهة نظر الإنسان تفسير (في موقفنا الحاضر) نخلعه على القدرة الخلاّقة للذات المطلقة؛ في لحظة معينة من لحظات تقدمها إلى الأمام تكون متناهية، ولكن لما كانت الذات التي هي جوهرية بالنسبة للكون ذاتًا خلاّقة كانت الطبيعة قابلة للزيادة وبالتالي ليس لها حد، بمعنى أن أي حد لامتدادها ليس حدًّا نهائيًّا، وعدم محدوديتها إنما هو

---

(١) هذه إشارة إلى الآية القرآنية: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه/ ١٤].

(٢) الإشارة إلى التعبير القرآني ﴿لِسُنَّةِ ٱللَّهِ﴾ الوارد أيضًا في الآيات الآتية: [الأحزاب/ ٦٢]، [فاطر/ ٤٣]، و[غافر/ ٨٤ – ٨٥] وغيرها.

بالقوة لا بالفعل، فالطبيعة إذن يجب أن تُفهم على أنها كائن حي دائم النمو، ونموّه ليس له حدود نهائية برانية وإنما حدّهُ الوحيد حدّ جوّانيّ؛ هو الذات الأزلية التي تبعث الحياة في الوحدة الكلية وتحافظ عليها، كما يقول القرآن: ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾ [النجم/ ٤٢].

وهكذا فإن الرأي الذي اتخذناه يضفي على العلوم الطبيعية معنى روحيًّا جديدًا؛ فمعرفة الطبيعة هي معرفة بالسنّة الإلهية. وفي ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من التواصل بالذات المطلقة، وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة[١].

هذه المناقشة تعتبر الزمان عنصرًا أساسيًّا من عناصر الحقيقة المطلقة. والنقطة التالية أمامنا هي أن ننظر في حجة الدكتور Mc Taggart فيما يتعلق بإنكار حقيقة الزمان[٢]. فالزمان في نظر دكتور ماك تاجرت غير حقيقي؛ لأن كل حادثة هي ماضٍ أو حاضر أو مستقبل؛ على سبيل المثال: موت «الملكة آنْ» هو ماضٍ بالنسبة لنا، وكان حاضرًا بالنسبة لمعاصريها، ومستقبلاً بالنسبة لوليام الثالث.

---

(١) انظر المحاضرة الثالثة، صفحة ٨٣ (بالنص الإنجليزي)؛ حيث يرى العلاّمة إقبال: إن الملاحظ أو المراقب العلمي للطبيعة هو نوع من الباحث الصوفي خلال أداء الصلاة.

(٢) حجة ماك تاجارت المشار إليها هنا والتي قدمها في مقالته «لا حقيقة للزمن» المنشورة في: مجلة Mind، العدد ١٧، أكتوبر ١٩٠٨، والتي أعيد نشرها فيما بعد في مجلة Nature of Existence، العدد الثاني، ص٩ إلى ٣١، ثم أعيد نشرها بعد وفاته في مجلة: Philosophical Studies، ص١١٠ إلى ١٣١. وقد أثارت مقالته الكثير من المناقشات الفلسفية عن الزمن؛ فأيدها بعضهم مثل ميشيل دوميه وانتقدها آخرون مثل سي. د. برود.

وهكذا فإن حادثة موت «الملكة آنْ» يجمع بين خصائص متنافرة بعضها مع بعض. وواضح أن هذه الحجة تصدر عن افتراض أن طبيعة التسلل الزمني متناهٍ.

فإذا اعتبرنا الماضي، والحاضر والمستقبل من لوازم الزمان، فإننا بذلك نصور الزمان كخط مستقيم، قطعْنا جزءًا منه وتجاوزناه، وبقي أمامنا جزء آخر لم نقطعه بعد. وفي هذا اعتبار للزمان - لا بوصفه لحظة حيّة خلاّقة وإنما اعتبرناه مطلقًا ساكنًا يشتمل الأحداث الكونية المتعدّدة كاملة التكوين ثم تتكشف في تعاقبها كأنها صور من شريط فيلم سينمائي بالنسبة للمشاهد الخارجي.

ونحن نستطيع بحق أن نقول: إن موت الملكة آن كان مستقبلاً بالنسبة لوليام الثالث، إذا ما كان هذا الحادث تامّ التشكل بالفعل قائمًا في المستقبل ينتظر تحققه في الخارج، ولكن - كما أوضح الأمر برود Broad بحق - هو أن حدثًا مستقبليًّا لا يمكن وصفه بأنه حادثة[١]، فحادثة موت الملكة آن لم يكن له وجود إطلاقًا قبل موتها. أما أثناء حياة الملكة آن فإن حادثة موتها وُجدت فقط كإمكانية في طبيعة الحقيقة لم تتحقق بعد، ولم تتضمّنه هذه الطبيعة باعتباره حادثة إلا بعد أن بلغ نقطة التحقّق.

والردّ على حجة الدكتور «ماك تجارت» هو أن المستقبل لا يوجد إلا باعتباره إمكانية محتملة وليس بوصفه حقيقة. ولا يمكن كذلك القول أن حادثًا ما يجمع

---

(١) انظر سي د. برود في كتابه Scientific Thought، صفحة ٧٩.

بين صفات متضاربة عندما يوصف بالماضي والحاضر. فعندما يقع حادث (x) يدخل في علاقة لا تقبل التغيير مع جميع الأحداث التي سبقته. ولا تتأثر هذه العلاقة إطلاقًا بعلاقة (x) بالأحداث الأخرى التي تقع. وليس هناك خبر يحتمل الصدق والكذب بذاته فيما يتعلق بهذه العلاقات يمكن أن يجعلها كاذبة أو صادقة أبدًا. ومن ثم لا توجد صعوبة في اعتبار حادثة ما ماضيًا وحاضرًا معًا. ولكن لابد من الاعتراف بأن الأمر لا يخلو من صعوبة وأنه يستلزم مزيدًا من التفكير. ليس من السهل أن ندرك سر الزمان[١]. وكلمات أوغسطين العميقة لا تزال إلى اليوم صادقة كما كانت صادقة في الماضي؛ حيث يقول:

«إني أعرف الزمان إذا لم يسألني أحد، أما إذا حاولت شرْحه لسائل فإني أجهله»[٢].

وأنا شخصيًّا أميل إلى تصوّر الزمان كعنصر أساسي في الحقيقة. ولكن الزمان الحقيقي ليس هو الزمان المسلسل الذي لابد فيه من التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل، إنه ديمومة خالصة، أيْ تغيّر بلا تعاقب، هذا التغيّر الذي لا تمسّه حجة «ماك تاجارت». الزمان ديمومة خالصة يُجزّئها الفكر، وهي وسيلة تعرض فيه الحقيقة نشاطها الخلاق المتواصل للقياس الكميّ. وهذا هو المعنى

(١) هذا يشبه جدًّا اعتراف «برود» في خاتمة فحصه لحجة ماك تاجارت من أن الزمن هو أكبر عقدة في الفلسفة كلها، انظر المصدر السابق، ص٨٤.

(٢) «اعترافات القديس أوغسطين»، انظر كتاب «شبنجلر» سقوط الغرب، ص١٤٠؛ حيث استشهد بملاحظة أوغسطين في علاقته بالقدر.

الذي تعبر عنه هذه الآية القرآنية: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُحْيِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخْتِلَٰفُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [المؤمنون/ ٨٠].

ولكن السؤال الذي يمكن أن تسأله هو: هل يمكن إسناد التغيّر إلى الذات المطلقة؟ نحن كبشر (من الناحية الوظيفية) ننتمي إلى عملية كونية مستقلّة، وظروف حياتنا في جملتها خارجة عنا، ونوع الحياة الوحيد الذي نعرفه هو: الرغبة والسعي والفشل أو الإنجاز، يعني تغيّرًا مستمرًّا من حال إلى حال. ومن وجهة نظرنا: الحياة تغيّر، والتغيّر في أساسه نقْص، وفي نفس الوقت، لأن تجربتنا الشعورية هي نقطة الانطلاق الوحيدة لكل معرفة، لا نستطيع أن نتجنّب القصور في تفسير الحقائق في ضوء تجربتنا الجوّانية نفسها. وخلع الصفات البشرية على الذات الإلهية أمر لا مفر منه في فهم الحياة بصفة خاصة؛ لأن الحياة يمكن فهمها فقط فهمًا جُوّانيًّا من داخل النفس. وقد تخيل الشاعر «ناصر علي السّرهندي» الصنم يقول للبرْهمي: «لقد صنعْتني على صورتك، وفي نهاية الأمر ماذا رأيتَ وراء ذاتك؟»[١].

لقد كان التحرّج من تصوّر حياة الله على مثال حياة البشر هو الذي حدا بابن حزم العالم الأندلسي المسلم إلى التردد في نسبة الحياة إلى الله، فقال في

(١) انظر م. أفضل سارغوش في كتابه: كلمات الشعراء.

براعة لبقة: «إن الله ينبغي أن يسمى حيًّا لا لأنه حيّ بحياة كحياة البشر؛ بل لأن القرآن وصفه بالحياة»[١].

ولما كان ابن حزم – وقد قصر همّه على ظاهر تجربتنا الشعورية – غافلاً عن أغوارها العميقة، فلابد أنه نظر إلى الحياة باعتبارها تغيّرًا متعاقبًا، تعاقب المواقف تجاه بيئة متحدّية.

ومن البيّن أن التغيّر المتتالي علامة على النقص، فإذا قصرنا أنفسنا على هذه النظرة إلى التغيّر أصبح التوفيق بين الكمال الإلهي وبين الحياة الإلهية معضلة مستعصية الحل. ولابد أن يكون ابن حزم قد أحسّ بأنه لا يمكن إثبات الكمال للذات الإلهية إلا على حساب حياتها. لكن هناك مخرجًا من هذه المعضلة، فالذات المطلقة – كما رأينا – هي الحقيقة بأكملها. وهي ليست قائمة بحيث ترى الكون أجنبيًّا عنها، تنظر إليه من خارجه، وبالتالي فإن عبارة «حياته» تحدّدها الذات الإلهية جُوّانيًّا. وإذن فالتغيّر بمعنى الحركة من حالة نقص إلى حالة كمال نسبي أو عكس ذلك لا ينطبق بداهة على الحياة الإلهية. ولكن التغيّر بهذا المعنى ليس هو الصورة الوحيدة الممكنة للحياة، فالتأمل الأعمق في تجربتنا الشعورية تُظهر لنا أن وراء مظهر الزمن المتعاقب هناك ديمومة حقيقية، والذات المطلقة توجد في ديمومة خالصة ينقطع فيها التغيّر عن أن يكون تعاقبًا لمواقف مختلفة، وتكشف الذات المطلقة صفتها الحقيقية باعتبارها خلاّقة أبدًا: ﴿ ٱلَّذِىٓ

(١) انظر كتاب الفيصل، الجزء الثاني، ص١٥٨.

أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ ﴾[فاطر/ ٣٥][1]، و﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾[البقرة/ ٢٥٥].

وإدراك الذات المطلقة بوصفها غير قابلة للتغيّر بهذا المعنى من معاني التغيّر بمثابة تصوّر لها على أنها جمود مطلق، تجرّدٌ من البواعث، حياد راكد، وعدمٌ مطلق. ولكن التغيّر بالنسبة للذات الخلاقة لا يمكن أن يعني النقص. وكمال الذات الخلّاقة ليس في أنها ركود نتصوره تصوّرًا آليًّا، على النحو الذي قد يكون ابن حزم قد تأثر فيه بأرسطو، وإنما كمالها في سعة نشاطها الخلاق وشموله، وفي رؤيتها الخلّاقة التي لا حدود لها. حياة الله هي تجلٍّ ذاتي، لا سعي نحو مثل أعلى يراد الوصول إليه. «ما لم يتمّ بعد» بالنسبة للإنسان معناه السعي وقد يعني الإخفاق، أما «ما لم يتمّ بعد» بالنسبة لله فيعني تحقّقًا لا يتخلّف أبدًا لإمكانات وجوده الخلاقة اللانهائية، هذا الوجود الذي يحتفظ بوحدته التامّة خلال تجلّياته اللانهائية:

وبحر لا تحدّده حدود — يظل لنفسه أبدًا يُعيد
يصب به الوجود إلى وجود — ويبقى في الزمان له خلود
ترى الأقواس آلافًا تلاقت — وقد نهضت فليس بها بعيد
وفي حب الحياة ترى الثّريّا — تضيء لكي يكون لها مزيد

---

(١) انظر ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾[ق/ ٣٨].

كماأنالثرىفيالأرضيهوىالـ حياة كلاهما رأي سديد
خلائق كلها تسعى كفاحًا وتنشط في الحياة لها جهود
وكل كفاحهم سلم وأمن ورضوان من الله أَبيد

من شعر جوته[١]

وهكذا، فإن النقد الفلسفي الشامل لجميع حقائق التجربة من جانبيها العملي والمعرفي ينتهي بنا إلى خلاصة وهي أن «الحقيقة المطلقة» هي حياة عقلانية خلّاقة، وتفسير هذه الحياة على أنها ذات ليس تصويرًا للذات الإلهية على صورة البشر، وإنما هو قبول للحقيقة البسيطة للتجربة: أن الحياة ليست هلامية عديمة الشكل وإنما هي مبدأ تنظيميّ للوحدة، نشاط تركيبيّ يلملم شتات الكائنات الحية ويركّزها لغاية بنائية. وعملية التفكير التي هي في أساسها عملية رمزية تحجب الطبيعة الحقيقية للحياة، ولا يمكنها أن تتصورها إلا كتيّار كونيّ ينساب في جميع الأشياء؛ ولذلك فإن النظر العقلي في الحياة يؤدي بالضرورة إلى مذهب وحدة الوجود، ولكننا نملك معرفة مباشرة عن الجانب العارف للحياة من جُوّانييه؛ فالحدْسُ يكشف الحياة كذات جاذبة مُوَحِّدَة. هذه المعرفة على ما فيها من نقص لأنها تهيئ لنا نقطة انطلاق فحسب، إلا أنها كشفٌ مباشر لطبيعة الحقيقة المطلقة. وعلى هذا فإن حقائق التجربة تبرّر لنا استنتاج أن الطبيعة المطلقة

(١) جوته ALterswerke، (طبعة هامبورج)، ص١ و٣٦٧.

للحياة هي طبيعة روحية، وينبغي أن نتصورها على أنها ذات، ولكن طموح الدين يسمو فوق طموح الفلسفة، فالفلسفة نظرة عقلية إلى الأشياء، وبهذا الاعتبار لا تعبأ بالذهاب إلى ما هو أبعد من فكرةٍ يمكن أن تختزل كل ما في التجربة من خصوبة إلى منظومة. إن الفلسفة ترى الحقيقة على ما تظهر عليه من بعيد. أما الدين فيهدف إلى توثيق صلته بالحقيقة عن قرب؛ الفلسفة نظرية، أما الدين فتجربة حيّة، إنها مُصاحَبةٌ واتّصال حميم.

ولكي يتمكن الفكر من تحقيق هذه الحميمية لابد له أن يرتفع فوق نفسه، ويحقق ذاته في حالة من حالات العقل يصفها الدين بأنها صلاة، هذه «الصلاة» كانت واحدة من الألفاظ القليلة التي انفرجت عنها شفتا نبي الإسلام محمد ﷺ في لحظاته الأخيرة وهو يودّع الدنيا ويتهيأ للقاء ربه[١].

(١) الإشارة هنا إلى كلمات النبي الأخيرة في وصيته للمؤمنين: «الصلاة الصلاة وما ملكت أيمانكم» يوصي فيها النبي أتباعه ألا يهملوا الصلاة أبدًا، وأن يرحموا الناس الذين يعملون تحت إِمْرتهم. وقد ورد هذا الحديث في ثلاث سلسلات من الرواة بمسند ابن حنبل، ج٦، ص٣١١، ٣١٢.



الفصل الثالث
مفهوم الألوهية ومعنى الصلاة

رأينا أن الحكم المبني على التجربة الدينية يتسق تمامًا مع الفحص العقلاني، وأن أكثر ميادين التجربة أهمية عند فحصها بعين ذات رؤية تركيبية تكشف (كأرضية شاملة لكل تجربة) عن إرادة خلاَّقة عقلانية التوجّه، نَصِفُها بأنها ذات، ولنا في ذلك الوصف أسباب مبررة. وقد أطلق القرآن على الذات المطلقة اسم عَلَمٍ هو «الله» وذلك تأكيدًا لوحدانيته، وحدّد تعريفًا له في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ . ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ . لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ . وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾[الإخلاص/ ١ - ٤]، ولكن من الصعب أن نفهم معنى الفرد فهمًا دقيقًا؛ فإن الفردية حسبما عرفنا من «برجسون» في «التطور الخلاَّق» مسألة ذات درجات، وهي لا تتحقق بوجه تام حتى في حالة وحدة الإنسان التي تبدو ظاهريًّا منغلقة على نفسها (منعزلة عن غيرها)[١].

يقول برجسون: «يمكن القول عن الفردية بوجه خاص: إنه بينما يشيع في العالم العضوي الميل نحو التفرد يشيع مَيْل مضاد نحو التكاثر. ولكي تتحقق

(١) انظر كتاب برجسون: Creative Evolution، ص١٣، ص٤٥.

الفردية بشكل كامل يلزم ألاَّ يعيش جزء منفصل عن الكائن الحي مستقلاً بعيدًا عنه، ولكن عندئذ يصبح التكاثر أمرًا مستحيلاً؛ وذلك لأنه: ماذا يعني التكاثر سوى بناء كائن جديد من جزء منفصل من الكائن القديم؟ وهكذا تحتضن الفردية عدوّها (نقيضها) في باطنها»[١].

ويتضح في ضوء هذه العبارة أن الفرد الكامل التفرد، المُتميّز عما سواه كذات فريدة لا نظير لها لا يمكن تصوره حاويًا لعدوه في باطنه، إنما يجب تصوّره متعاليًا على النزوع إلى التكاثر المناقض له، وهذه الخاصية المميزة للذات الكاملة هي من أهم عناصر مفهوم الألوهية في القرآن، التي ما فَتِئَ القرآن يذكرها مرارًا وتكرارًا، ولم يكن ذلك من قبيل مهاجمة المفهوم المسيحي الشائع التداول بقدر ما هو تأكيد من القرآن للتفرّد الكامل لله[٢].

ويمكن مع ذلك أن يقال إن تاريخ الفكر الديني يكشف عن طرق متعددة للتهرب من المفهوم الفردي للحقيقة المطلقة، والتي يتم تصورها كعنصر كوني شامل، عظيم وغامض مثل النور[٣]. وهذا هو الرأي الذي اعتنقه «فارنل» Farnell

(١) نفس المصدر: ص١٤.

(٢) انظر الآيات في [البقرة/ ١٦٣]، و[النساء/ ١٧١]، و[المائدة/ ٧٣]، و[الأنعام/ ١٩]، و[آل عمران/ ١٨]، و[إبراهيم/ ٤٨]، و[الأنبياء/ ١٠٨]، و[الزمر/ ٤]، و[غافر/ ١٦]، و[الأنعام/ ١٠١]، و[يونس/ ٦٨]، ثم الآية التي تنكر بقوة الفهم المسيحي للنبوة: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا. لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا. تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا. أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا. وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾[مريم/ ٨٨ – ٩٢].

(٣) انظر ل. فارنل The Attributes of God، الصفحة ٥٦.

عن صفات الله في «محاضرات جيفورد» Gifford Lectures. وأنا أعرف أن تاريخ الدين يكشف عن حالات للفكر تميل نحو وحدة الوجود، ولكني أتجرأ على القول بأن فارنل قد أخطأ في فهمه للقرآن بأنه حدد هوية الله بالنور؛ فإن النص الكامل للآية الكريمة التي اقتصر «فارنل» على إيراد جزء منها هو كالآتي: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ[١]﴾ [النور/ ٣٥]، والجملة الافتتاحية في صدر الآية تعطينا - بلا شك - انطباعًا بالإفلات من التصور الفردي للذات الإلهية، ولكن عندما نتتبع التعبير المجازي (التشبيه التمثيلي) بالنور في بقية الآية فإنه يعطينا عكس هذا الانطباع تمامًا؛ فتطور هذا التشبيه التمثيلي يُقصد به أن ينفي أكثر عن الذات الإلهية أنها عنصر كوني عديم الصورة، وذلك بتركيز النور في شعلة ثم بزيادة فردية شعلة المصباح بتغليفها وإحاطتها بزجاجة شبَّهها بكوكب محدد تحديدًا دقيقًا.

وإني شخصيًّا أعتقد أن وصف الله بالنور في الكلام المنزَّل بالديانات السماوية (اليهودية والمسيحية والإسلام)، يجب تفسيره الآن بطريقة مختلفة في ضوء العلم الحديث؛ فمبادئ علم الفيزياء الحديث تعلمنا أن سرعة الضوء

(١) الترجمة الكاملة هنا هي في نص القرآن «كوكب دريّ».

لا يمكن تجاوزها، وهي واحدة بالنسبة لجميع الملاحظين لها، مهما اختلف نظام حركتهم . وهكذا فإن النور في عالم المتغيرات هو أقرب شيء إلى المُطْلَق، وبناءً على ذلك فإن التعبير المجازي عن الذات الإلهية بالنور يجب أن يؤخذ – حسب (رأي العلم الحديث) – على أنه دلالة على أن الذات الإلهية مطلقة وليس دلالة على حلولها في كل الأشياء؛ لأن ذلك يؤدي إلى التسليم بوحدة الوجود.

وهناك مع ذلك سؤال يتردد بهذا الصدد، هو: أليست الفردية تعني ضمنًا التناهي؟ فإذا كان الله ذاتًا وهو بصفته هذه فرد، فكيف يمكننا أن نتصوره لا نهائيًّا. والإجابة عن هذا السؤال هي أن الله لا يمكن تصوره لا متناهٍ بمفهوم عدم التناهي المكاني.

وأن الامتداد اللانهائي لا حساب له في مجال التقييم الروحي. وفوق هذا رأينا من قبل أن اللانهائيات الزمانية والمكانية ليست مطلقة. والعلم الحديث لا يعتبر الطبيعة شيئًا إستاتيكيًّا ساكنًا قائمًا في فراغ لا نهائي. وإنما يعتبرها بناء من حادثات مترابطة بعضها مع البعض الآخر، وينشأ عن العلاقات المتبادلة فيما بينها مفهوما المكان والزمان. وما هذه سوى طريقة أخرى للقول بأن المكان والزمان هما تفسيران ألصقهما الفكر بالفاعلية الخلاَّقة للذات المطلقة؛ فالمكان والزمان هما إمكانيات الذات الأولى، وهما لا يتحققان في شكل مكاننا وزماننا الرياضيين إلا بطريقة جزئية، وليس وراء ذاته سبحانه وتعالى زمان ولا مكان يحدّه بالنسبة للذوات الأخرى بعيدًا عن قدرته الخلاَّقة؛ فالذات العليا إذن ليست

«لا متناهية» بمعنى اللاتناهي المكاني، وليست «متناهية» بمعنى التناهي المكاني للذات الإنسانية التي يفصلها الجسد عن الذوات الأخرى.

لا نهائية الذات العليا تتألف مما فيها من إمكانات جُوّانية لا نهائية، تتمثل في فاعليتها الخلاقة، وما الكون الذي نعرفه سوى تعبير جزئي عن هذه الفاعلية. وخلاصة القول هي أن (لانهائية) الذات الإلهية لا يجب النظر إليها نظرة كمية من حيث الامتداد[١]، وإنما يجب النظر إليها نظرة كيفية من حيث الشدة والقوة، وهي تشتمل على سلسلة غير متناهية، ولكنها ليست هي السلسلة. والعناصر الهامة الأخرى في التصور القرآني للذات الإلهية من وجهة النظر العقلية البحتة هي: الخَلْق والعلم والقدرة الكلية، والأبدية (أي القِدَم والخلود)، وسأتحدث عنها على التوالي.

العقول البشرية المتناهية تعتبر الطبيعةَ شيئًا مغايرًا لها، موجودًا في ذاته، يعرفه العقل ولكن لا يصنعه، وعلى هذا النحو نميل إلى اعتبار فعل الخلق حادثًا معينًا وقع في الماضي، ويبدو لنا الكون شيئًا مصنوعًا ليست له علاقة عضوية بحياة صانعه، وأن هذا الصانع ليس إلا مجرد مُشاهد له.

(١) في هذا التمييز الدقيق لمعنى لانهائية الله، وأنه في التكثيف وليس في الامتداد، انظر المزيد في المحاضرة الرابعة، الصفحة ٩٤ (بالنص الإنجليزي).

وكل المناقشات الدينية العقيمة حول فكرة الخلق قد نشأت من هذه النظرة الضيقة للعقل المتناهي[١]، فبهذا الاعتبار يصبح الكون مجرد حادثة وقعت بالصدفة في حياة الذات الإلهية، وربما كان من الممكن ألا يُخلق أصْلاً. والسؤال الحقيقي الذي علينا الإجابة عنه هو: هل الكون يواجه الله كشيء مغاير له (جلّ وعلا) وأن بينهما فراغًا مكانيًّا يتوسط بينه وبين هذا الشيء المغاير؟؟

والإجابة هي: أنه من وجهة النظر الإلهيّة ليس هناك خلق بمعنى حادث معين له «قبل» وله «بعد»؛ فالكون لا يمكن اعتباره حقيقة مستقلة تقف في تضاد مقابل الذات الإلهية. والنظر إلى الموضوع بهذه الرؤية يختزل كُلاًّ من الله والعالم إلى كيانين متقابلين، كل منهما في مواجهة الآخر في داخل وعاء فارغ لفضاء لانهائي. وقد رأينا (فيما سبق) أن المكان والزمان والمادة إنما هي تفسيرات ألحقها الفكر بالطاقة الخلاَّقة الحرَّة لله[٢]، فهي ليست حقائق مستقلة لها وجود في ذاتها، ولكنها فقط حالات عقلية لفهم الحياة الإلهية.

وقد أثيرت قضية الخلق بين مريدي الصوفي المشهور أبي يزيد البسطامي فقال أحد أتباعه بصراحةٍ ما يقبله العقل بفطرته: «كان الله ولا شيء معه»، فأجاب

---

(١) بخصوص المجادلات الطويلة حول موضوع خلق العالم، انظر كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة»، ترجمة س. أ. كمالي التي بعنوان Incoherence of the Philosophers ص١٣ – ٥٣ وانظر أيضًا ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» الذي ترجمه سيمون فان دين برج تحت عنوان The Incoherence of the Incoherence ص١ – ١٦٩.

(٢) انظر المحاضرة الثانية ص٢٨، ٤٩ (من الأصل الإنجليزي).

الوليّ بنفس اللهجة القاطعة قائلاً: «إنه الآن هو هو كما كان»، وهكذا فإن العالم المادي ليس شيئًا يشارك الله في القدم والأزلية، وأن الله يفعل فيه ما يشاء وهو على مسافة منه، وإنما هو في طبيعته الحقيقية فعل واحد متصل، ولكن يقوم الفكر بتجزيئه إلى كثرة من أشياء متعددة منفصلة ومعزولة بعضها عن البعض الآخر.

ألقى البروفسور إدنجتون Eddington المزيد من الضوء على هذه النقطة الهامة، وإنني أبيح لنفسي أن أقتبس هذه العبارة من كتابه «المكان والزمان والجاذبية» يقول: «لدينا عالم من الحادثات لها علاقات زمنية أولية؛ ومنها يمكن رياضيًّا – بناء على عدد غير محدود من العلاقات والصفات الأكثر تعقيدًا – أن توجد هذه الحادثات في الطبيعة بنفس الكيفية التي يوجد بها عدد غير محدود من المسارات في الأراضي البور، ولكن وجودها يظل كامنًا مستترًا ما لم يُبرز أهميتها شخص ما بأن يتتبعها في مشيه. وبنفس الطريقة فإن وجود أيَّة صفة من صفات العالم إنما يكتسب أهميته دون مثيلاتها، فقط عندما يقوم عقل بإفرادها لكي يدركها؛ فالعقل يقوم بترشيح المادة[٣] وتصفيتها من الخليط المهوش[٤] للصفات التي لا معنى لها، مثلما يقوم المنشور الزجاجي بترشيح ألوان قوس قزح من النبضات المشوشة للضوء الأبيض؛ فالعقل يُعلي من شأن الدائم ويتجاهل كل ما هو مؤقت، ويبدو من الدراسة الرياضية للعلاقات بين الحادثات أن الطريقة الوحيدة التي يصل بها العقل إلى هدفه هو أن ينتقي صفة معينة واحدة باعتبارها

(٣) ترشيح المادة: فصل بين مكونات المادة لتنقيتها.

(٤) المهوش: الفاسد المختلط.

المادة الدائمة للعالم المدرَك، ثم يعين لهذه المادة زمانًا ومكانًا يمكن إدراكهما بالحس ليكون ثابتًا فيها، والنتيجة الحتمية لهذا الانتقاء الذي اختاره «هوبسون» هو وجوب سريان قوانين الجاذبية والميكانيكا والهندسة، أفبعد هذا نكون مغالين إذا قلنا إن بحث العقل عن الديمومة هو الذي خلق عالم الفيزياء؟؟»[١]

والجملة الأخيرة من هذه الفقرة هي من أعمق الأفكار التي وردت في كتاب «إدنجتون». ومازال أمام عالمٍ باحثٍ في علم الفيزياء أن يكتشف بطريقته الخاصة أن المعرض المتحرك لعالم الفيزياء، الذي يبدو دائمًا متأصل الجذور في شيء آخر أكثر دوامًا، لا يمكن إدراكه إلا من حيث هو ذات، ذات هي وحدها التي تجمع بين صفتي التغير والدوام المتناقضتين، وبذلك يمكن اعتبارها ثابتة متغيرة معًا.

وهناك مع ذلك سؤال واحد ينبغي الإجابة عنه قبل أن نمضي أكثر في البحث، وهو: بأيَّة طريقة، أو كيف بدأت الفاعلية الخلاَّقة لله في عملية الخلق؟

مذهب الأشاعرة هو أكثر مذاهب علم الكلام ألفة وشيوعًا، وهم يرون أن الله تعالى قد خلق العالم بطريقة ذرية، أي بدأ بخلق الجوهر الفرد أو (الجزء الذي لا يتجزأ)، ويبدو أنهم قد أسسوا مذهبهم هذا على هذه الآية القرآنية: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ [الحجر/ ٢١].

(١) انظر أ. س. إدينجتون كتاب: المكان والزمان والجاذبية، ص١٩٧ – ١٩٨.

كانت نشأة ونمو هذا المذهب الذرّي في الإسلام أول مؤشر يدل على الثورة العقلية ضد فكرة أرسطو عن كون ثابت، وهذا يشكل فصلاً من أهم الفصول في تاريخ الفكر الإسلامي. وكان أول من صاغ مذهب أهل البصرة هو أبو هاشم المعتزلي(١) (المتوفى سنة ٩٣٣م)، أما مدرسة بغداد فقد صاغها أبو بكر الباقلاني(٢) (المتوفى سنة ١٠١٣م) وهو من أكثر علماء الدين دقة وجرأة.

ثم نجد بعد ذلك في بداية القرن الثالث عشر وصفًا شاملاً منظّمًا في كتاب «دلالة الحائرين»، الذي كتبه موسى بن ميمون، وهو من علماء الدين اليهود، تلقى تعليمه في جامعات الأندلس الإسلامية(٣).

وقد قام مونك عام ١٨٦٦م بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية، ثم نشر البروفسور الأمريكي «ماكدونالد» مؤخرًا تقريرًا ممتازًا عن محتوى الكتاب في

---

(١) لمعرفة النظرية الذرية عند أبي هاشم، انظر ما كتبه ت. ج دي بوير في النظرية الذرية (المحمدين)، في موسوعة Encyclopaedia of Religion and Ethics ج٢، ص٢٠٢ - ٢٠٣، وما كتبه دي بوير على رواية أبي رشيد سعيد في كتاب المسائل في الخلاف الذي ترجمه إلى الألمانية آرثر بيرام، ليدن: سنة ١٩٠٢م.

(٢) انظر ابن خلدون في: المقدمة، ترجمه إلى الإنجليزية ف. روزينتال، ج٣، ص٥٠ - ٥١؛ حيث يقول: إن «الباقلاني» هو الذي أدخل في علم الكلام الأشعري أفكار الذرة (الجوهر الفرد) والفراغ والحادثات أو الأعراض. ومع ذلك نجد د. ج. ماكارثي الذي نشر وترجم بعض نصوص الباقلاني يرى هذا الكلام غير مبرر.

(٣) لمعرفة حياة وأعمال ابن ميمون وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، انظر س. باينز الترجمة الإنجليزية لكتاب هداية الحائرين مطبعة جامعة شيكاغو سنة ١٩٦٣م، ومقدمة المترجم ومقالة افتتاحية كتبها ل. ستراوس.
وانظر أيضًا سارتون في كتابه: Introduction to the History of Science ج٢، ص٣٦٩ - ٣٧٠ وص٣٧٦ - ٣٧٧.

مجلة إيزيس، وأعاد طبعه الدكتور زويمر في مجلة «العالم الإسلامي»، عدد يناير سنة ١٩٢٨م[١].

ولكن بروفسور ماكدونالد لم يحاول اكتشاف القوى السيكولوجية التي حددت نمو المذهب الذري في «علم الكلام» في الإسلام. وهو يعترف بأنه ليس في الفكر الإغريقي شيء يشبه المذهب الذري (الجوهر الفرد) عند المسلمين، ولكن - كعادته في إنكار أيَّة أصالة فكرية لدى المفكرين الإسلاميين[٢] - تلمّس تشابهًا سطحيًّا بين النظرية الإسلامية وبين آراء بعض الفرق البوذية، فسارع إلى استنتاج أن أصل النظرية يرجع إلى تأثيرات بوذية على الفكر الإسلامي[٣].

وليس في الإمكان - لسوء الحظ - أن نناقش باستفاضة في هذه المحاضرة مصادر هذه النظرية، وإنما أرى أن أقدم لكم عرضًا لأهم ملامحها، وسأبيِّن في نفس الوقت الخطوط التي يجب أن يسير عليها التجديد في ضوء علم الفيزياء الحديث حسب وجهة نظري في تجديد الفكر الإسلامي.

العالم في نظر الأشاعرة يتكون مما يسمونه «الجواهر»، وهي أجزاء متناهية في الصغر من ذرات لا تقبل الانقسام، وبما أن النشاط الخلّاق لله مستمر بلا انقطاع

---

(١) انظر د. ب ماكدونالد في مقالة بعنوان: الخلق المستمر والزمن الذري في علم الكلام الإسلامي، المنشورة في The Moslem World العدد ١ / ١٧، سنة ١٩٢٨م، ص٦ - ٢٨.

(٢) انظر د.ب. ماكدونال المصدر السابق، ص٢٤.

(٣) نفس المصدر، ص٢٥ - ٢٨.

فإن عدد الذرات لا يمكن أن يكون متناهيًا؛ ففي كل لحظة يُخلق في الوجود ذرات جديدة، ومن ثم فالكون في نموٍّ مستمر، وفي هذا يقول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ﴾[فاطر/ ١].

وماهية الجوهر الفرد غير وجوده؛ وهذا معناه أن الوجود هو صفة عارضة يضيفها الله إلى الذرة، وتظل الذرة كامنة كما كانت في قدرة الله، ولا يعني ظهورها في الوجود سوى تجلي القدرة الإلهية للعيان، وبناء على ذلك فالذرة في طبيعتها ليس لها جِرْم، وإنما لها وضع لا يشغل حيزًا من المكان، وبتراكم الذرات تمتد وتُحْدِث لها مكانًا[١]. ونجد ابن حزم ناقد المذهب الذري يلاحظ بدقة أن النص القرآني لا يفرق بين فعل أو عملية الخلق وبين الشيء المخلوق، وعلى ذلك فإن ما نطلق عليه اسم الشيء هو في طبيعته الأساسية تراكمٌ لأفعال ذرية، ومع ذلك فمن الصعب أن نُكوّن صورة عقلية عن مفهوم «الفعل الذري» أي «التّجوهر». وكذلك نرى أن علم «الطبيعة الحديث» هو أيضًا يتصور الذرة الحقيقية لكمية فيزيائية معينة باعتبارها فعل أي عملية.

ولكن أشار البروفسور إدينجتون إلى أنه لم يمكن صياغة نظرية الكمّ للفعل صياغة تامةً بعْد، ورغم ذلك فإن المعتقد بشكل غامض هو أن ذرية الفعل هي القانون العام، وأن ظهور الإليكترونات هو – بوجه ما – معتمد عليها[٢].

---

(١) انظر دي بوير النظرية الذرية (المحمدين) في المرجع السابق، الجزء ٢، صفحة ٢٠٣.

(٢) انظر إدينجتون، المرجع السابق، صفحة ٢٠٠.

ولقد رأينا فيما سبق أن كل ذرة تشغل موقعًا ليس له مكان، وإذا كان الأمر كذلك فما هي طبيعة الحركة التي لا نستطيع فهمها إلاّ على أنها مرور الذرة أو انتقالها عبر المكان؟ لَمَّا كان الأشاعرة يعتقدون أن المكان ينشأ بتراكم الذرات وانتظامها، فإنهم لم يستطيعوا تفسير الحركة بوصفها انتقال جسم عبر كل نقط المكان الواقعة بين نقطة ابتداء ونقطة انتهاء، ويقودنا هذا التفسير إلى ضرورة افتراض وجود الفراغ كحقيقة قائمة بذاتها.

ولكي يتغلّب «النّظَّام» على مشكلة المكان الفارغ لجأ إلى فكرة الطفرة أو القفزة، وتخيل أن الجسم المتحرك لا يمر بكل المواضع في المكان، وإنما يقفز عبر الفراغ ما بين موضع وآخر، وبناء على قوله؛ فإن الحركة السريعة والحركة البطيئة لهما نفس السرعة، ولكن الأخيرة – أي الحركة البطيئة – تتميّز بنقط استراحة أكثر من نقط وقوف الحركة السريعة[(١)]. وأعترف بأنني لم أفهم بالضبط حل النّظّام لهذه المشكلة، ومع ذلك فإنه يمكن ملاحظة أن النظرية الذرية الحديثة صادفت مشكلة مماثلة، وافترضت لحلها فكرة شبيهةً بطفرة «النظّام»؛ حيث نجد من وجهة نظر التجارب المتعلقة بنظرية «الكمّ» أو «الكوانتم» عند «بلانك» (عالم الفيزياء الحديث) أنه لا يمكننا تخيل الذرة المتحركة على أنها تعبر باستمرار مسارها في المكان . ويقول البروفسور «هوايتهيد» في كتابه «العلم والعالم الحديث»: «إن

(١) المعرفة فكرة النّظّام عن الطفرة أو القفزة، انظر الأشعري في مقالات الإسلاميين ج٢ ص١٨. وانظر ابن حزم في كتابه الفِصَل في المِلل والأهواء والنِّحَل، ج٥، ص٦٤ – ٦٥، وانظر الشهرستاني كتاب الملل والنحل، ص٣٨ – ٣٩، وانظر أيضًا ماجد فخري في: Islamic Occasionalism، ص٣٩.

أقوى التفسيرات في حل هذه المشكلة هو أن نفترض أن الإليكترون لا يعبُر مساره في المكان بصفة مستمرة، والفكرة البديلة بالنسبة للإليكترون هي أنه يظهر في سلسلة متعاقبة من الأوضاع في المكان الذي يحتله خلال فترات متتالية من الزمن».

والإليكترون في هذا التصور يشبه سيارة تتحرك بسرعة معدّلها ثلاثون ميلاً في الساعة عبر الطريق، ولكنها لا تمر في الطريق بصفة مستمرة، وإنما تظهر على التوالي عند علامات الطريق، وتبقى لمدة دقيقتين عند كل علامة من هذه العلامات[(١)].

وهناك سمة أخرى لهذه النظرية في الخلْق، هي فكرة «العَرَضْ»، الذي على خَلْقه المستمر تتوقف استمرارية وجود الذرة، فلو أن الله قد توقّف عن خلق الأعراض لتوقّفت الذرة عن وجودها كجوهر فرد[(٢)]. وللذرة خصائص سالبة وموجبة متلازمة لا تنفصم بعضها عن بعض، بل تتواجد في شكل أزواج متناقضة، مثل الحياة والموت، والحركة والثبات، وليس لها مدة زمنية، وينشأ عن هذا القول افتراضان:

---

(١) انظر: أ. ن. هوايتهيد، Science and the Modern World، ص٤٩.

(٢) من بين آراء أخرى للباقلاني عن الطبيعة المؤقتة للأشياء في هذا العالم استند فيها إلى بعض آيات القرآن، منها هذه الآية: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا۟ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ۚ بَلْ هُوَ مَا ٱسْتَعْجَلْتُم بِهِۦ ۖ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الأحقاف/ ٢٤].

ليس هناك شيء ذو طبيعة ثابتة.

يوجد نوع واحد من الذرات، أي أن ما نطلق عليه اسم الروح هو إما أن يكون نوعًا رقيقًا من المادة «جوهرًا لطيفًا»، وإما أن يكون مجرد «عَرَض».

وإنني أميل إلى الاعتقاد بأن الفرض الأول على جانب من الصواب، من وجهة النظر التي قصد الأشاعرة تأسيسها، وهي فكرة الخَلْق المستمر[١].

وقد قلت فيما سبق إنني أرى أن روح النصوص القرآنية بوجه عام تتعارض مع الفلسفة القديمة[٢]، وأَعتبِر الفكر الأشعري في هذه المسألة مجهودًا رائعًا لإقامة نظرية الخلق على أساس مبدأ الإرادة المطلقة أو القدرة المطلقة؛ هذه النظرية (على ما فيها من مثالب[٣]) هي أقرب إلى روح النصوص القرآنية من نظرية أرسطو بفكرتها عن الكون الثابت[٤]. وواجب علماء الإسلام في المستقبل هو تجديد وإعادة بناء هذه النظرية العقلية البحتة، وأن يجعلوها أوثق ارتباطًا بالعلم الحديث الذي يبدو أنه يتجه نفس الاتجاه.

---

(١) مكتشفات العالم أحمد زويل حديثًا تؤكد هذه الحقيقة.

(٢) انظر المحاضرة الأولى ص٣ (النص الإنجليزي)، والمحاضرة الخامسة ص١٠٢ (النص الإنجليزي) والهامش رقم ٢١.

(٣) مثالب: عيوب.

(٤) من أجل معرفة نظرية الأشاعرة عن إعادة الخلق الأبدية للعالم والمؤسسة على القوة المطلقة والإرادة المطلقة لله.. راجع ماجد فخري، Islamic Occasionalism ص١٥، ١١٧ وما بعدها، وراجع «م. سعيد الشيخ» (ميتافيزيقيات الغزالي) AL- Ghazali Metaphysics وفي نفس المصدر، الجزء الأول، الصفحات من ٦٠٣ إلى ٦٠٨.

أما الفرض الثاني فيبدو شبيهًا بالمادية البحتة، وأعتقد أن رأي الأشاعرة بأن «النفس» عرض هو رأي مخالف لاتجاههم الحقيقي في نظريتهم التي تجعل الوجود المستمر للذرة معتمدًا على الخلق المستمر للأعراض بها. ومن الواضح أن الحركة لا يمكن إدراكها بدون زمن، ولأن الزمن ينشأ من الحياة النفسية، إذن فالحياة النفسية هي الأساس الأكثر أهمية من الحركة، فإن لم تكن هناك حياة نفسية فلا زمن، وإذا انعدم الزمن فلا حركة. وهكذا فإن العَرَض - كما يقول الأشاعرة - هو المسئول الحقيقي عن استمرارية الذرة كجوهر، وتصبح الذرة، أو بمعنى أصح تظهر الذرة في حيز محدَّد عندما تتلقى صفة الوجود.

وإذا اعتبرنا «الجوهر الفرد» عندئذ مظهرًا للطاقة الإلهية، فإنه يكون روحيًّا بصفة أساسية؛ فالنفس هي الفعل المحض، أما الجسم فهو فقط الفعل عندما يصبح مرئيًّا، ومن ثَمّ يمكن تقديره وقياسه.

وقد استشرف الأشاعرة بطريقة غامضة الفكرة الحديثة عن «النقطة - اللحظة» ولكنهم فشلوا في فهم طبيعة العلاقة بين النقطة واللحظة؛ فاللحظة الزمنية هي الأكثر أهمية من النقطة، ولكن النقطة لا تنفصم عن اللحظة؛ حيث الأخيرة شرط ضروري لظهور الأولى. النقطة ليست شيئًا، إنما هي فقط نوع من النظر إلى اللحظة، وكان «الرومي» قريبًا من روح الإسلام الحقيقية أكثر

من الغزالي[١]. فالحقيقة روحية في أساسها، ولكن توجد بالطبع درجات للروح. وفكرة درجات الحقيقة تظهر في تاريخ الفكر الإسلامي في كتابات شهاب الدين السهروردي المقتول. كما نجدها في العصور الحديثة بشكل أوسع عند هيجل، وعند المحدثين من أمثال اللورد «هالدين» في كتابه «Reign of Relativity» الذي نشره قبل وفاته بقليل[٢].

لقد فهمتُ الحقيقة المطلقة باعتبارها ذاتًا، وينبغي أن أضيف الآن بأنه من الذات المطلقة فقط انبثقت الذوات. والطاقة الخلاَّقة للذات المطلقة التي يتوحّد فيها الفكر والفعل تفعل كوحدات ذات. والعالم بكل تفصيلاته (بداية من الحركة الميكانيكية لما نسميه باسم ذرة المادة إلى حركة ا لفكر الطليقة في الذات الإنسانية) هو التجلي الذاتي لله تبارك وتعالى[٣]، وكل ذرة في الطاقة الإلهية المقدسة مهما بلغت دِقّتُها في ميزان الوجود هي ذات، ولكن هناك درجات في التعبير عن الذاتية:

---

(١) فيما نشره ر.أ. نيكلسون من المثنوي هذه الأشعار (i. ١٨١٢)، ومنها نقرأ ما يلي:

الخمـر تنتشـي بنـا لا نحن الذين ننتشي بها
والجسـد انبثق للوجـــ ـــود منا لا نحـن منه

(٢) فكرة «درجات الحقيقة والمعرفة» توسع في شرحها هالدين في كتابه The Reign of Relativity ١٩٢١م وكذلك في محاضرات جيفورد في الجزأين الأولين بعنوان The Path way to Reality سنة ١٩٠٣م و١٩٠٤م حيث توسع فيها في تأويل مبدأ النسبية على أرضية فلسفية خالصة حتى قبل أن ينشر أينشتين نظريته، انظر رودلف ميتز في كتابه: A Hundred Years of British Philosophy ص٣١٥.

(٣) هذه إشارة إلى الآية القرآنية ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾[طه/ ١٤].

فالذاتية تتدرج في سلم الوجود حتى تبلغ كمالها في الإنسان. وهذا هو السبب في إعلان القرآن الكريم أن الذات المطلقة أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد[١] الذي في رقبته، ونحن مثل اللؤلؤ نحيا ونتحرك ونستمد وجودنا من فيض الوجود الدائم لله.

وهكذا فإن النقد الذي استلهمناه من أفضل ما في تراث الفكر الإسلامي يميل إلى تحويل النظرية الذرية عند الأشاعرة إلى تعددية روحية، وسوف يقوم رجال الدين الإسلامي في المستقبل بوضع تفاصيل لهذه النظرية، ومع ذلك ربما نتساءل: هل الذَّرّية لها موقع حقيقي في الطاقة الخلاقة لله، أم أنها تبدو لنا هكذا لمجرد أن طريقة إدراكنا متناهية؟ لا أستطيع من الناحية العلمية المجردة أن أقرّر ماذا ستكون عليه إجابة هذا السؤال. ويبدو لي من وجهة النظر السيكولوجية أن شيئًا واحدًا هو الأكيد، وذلك أن ما هو حقيقي تمامًا هو الذي يدرك حقيقة ذاته إدراكًا مباشرًا. ودرجة الحقيقة هنا تتفاوت طبقًا لدرجة الشعور بالذاتية، والذات في صميمها (برغم قدرتها على التجاوب مع الذوات الأخرى) إلا أنها متمركزة حول نفسها، ولها دائرة خاصة من الفردية، تجعلها تستبعد ما عداها من الذوات الأخرى جميعًا[٢]. بهذا فحسب تتكون حقيقتها باعتبارها ذاتًا.

(١) انظر الآية: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق/ ١٦].

(٢) لمزيد من الإيضاح عن خصوصية الذات، انظر المحاضرة الرابعة ص٧٩ – ٨٠ بالنص الإنجليزي.

وبناءً على ذلك يشغل الإنسان الذي وصلت فيه الذاتية إلى كمالها النسبي درجة مرموقةً في الطاقة الإلهية الخلاَّقة؛ ومن ثَمّ فهو يمتلك درجة من الحقيقة أسمى من الأشياء المحيطة به. هو وحده من بين مخلوقات الله قادر بوعيه على استيعاب الحياة الخلاَّقة لصانعه[١]. فقد وهبه الله القدرة على أن يتخيل عالمًا أفضل، وأن يحوّل ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون. وسنجد أنه (لتحقيق المزيد من التفرّد والوعي) دائم التّطلّع إلى استثمار كل البيئات التي تحيط به في إطار مهمة لا نهائية. ولكنني أود أن أطلب منكم الانتظار حتى أعالج هذه النقطة في محاضرتي عن الخلود وحرية الذات. كما أريد في نفس الوقت أن أقول بضع كلمات عن مذهب الزمن الذري الذي أعتبر أنه أضعف جزء في نظرية الأشاعرة عن الخلق. ومن الضروري أن أفعل ذلك لكي نصل إلى رأي سديد في نسْبة القِدَم إلى الله.

وقد أثارت مشكلة الزمان انتباه المفكرين والمتصوفة المسلمين. ويرجع هذا (في جانب منه) إلى حقيقة أن القرآن يذهب إلى أن اختلاف الليل والنهار هو أحد آيات الله الكبرى، كما يرجع في جانب آخر إلى قول النبي ﷺ في تعريفه لله بأنه هو الدهر، وذلك في حديث مشهور سبق أن أشرت إليه من قبل[٢].

(١) انظر صفحة ٦٤ من النص الإنجليزي؛ حيث يقول إقبال: «إن الله بمحض حريته الخلاَّقة، قد اختار ذواتًا متناهية لتتلقّى من فيض حياته وقوته وحريته».

(٢) انظر الحديث: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر» في المحاضرة الأولى ص ٨ (من النص الإنجليزي).

وحقيقة الأمر أن بعض كبار الصوفية المسلمين يؤمنون بالخواص الصوفية لكلمة الدهر. فمثلاً نجد «محيي الدين بن عربي» يقول بأن الدهر اسم من أسماء الله الحسنى. ويخبرنا الرازي في تفسيره للقرآن أن بعض الصالحين المسلمين قد علَّمه أن يكرر كلمة دهر أو ديهور أو ديهار.

وربما كانت نظرية الأشاعرة عن الزمن هي أول محاولة في الفكر الإسلامي لفهم الزمن فهمًا فلسفيًا، فالزمن حسب نظريتهم هو تتابع «الآنيّات» الفردية. ويترتب على هذا الرأي بوضوح: أنه بين كل آنيْن فرديين أو بين لحظات الزمن توجد لحظة غير مشغولة أي خالية، وهذا معناه أن هناك خلاء أو فراغًا في الزمان.

وترجع لامعقولية هذه النتيجة إلى أن الأشاعرة قد نظروا إلى هذه المسألة من وجهة نظر موضوعية خالصة، ولم يأخذوا العبرة من تاريخ الفكر الإغريقي الذي تَبنَّى نفس وجهة النظر ولم ينته إلى نتيجة.

وفي عصرنا الحديث نجد أن «نيوتن» قد وصف الزمن بأنه: «شيء في ذاته وبطبيعته يتدفق تدفقًا متساويًا»[١]. والمجاز في تشبيه تدفق الزمن بتدفق ماء الجدول كما صوره نيوتن يؤدي إلى اعتراضات جدية مساوية لرأي نيوتن الموضوعي في الزمن؛ فنحن لا نستطيع أن نفهم كيف يتأثر شيء عند انغماسه في هذا الجدول، وكيف يختلف هذا الشيء عن الأشياء التي لا تشاركه في تدفقه،

(١) راجع: The Mathematical Principles of Natural Philosophy، الجزء الأول، التعريف رقم ٨.

ولا نستطيع أن نكوّن فكرة عن بداية الزمان ونهايته وحدوده إذا حاولنا أن نفهم الزمن على أساس هذا التشبيه بمياه الجدول.

علاوة على ذلك، إذا كانت ألفاظ التدفق أو الحركة أو المرور هي أفضل وصف لطبيعة الزمان، فلا بد أن يوجد زمان آخر لقياس حركة الزمان الأول وتوقيتها، وزمان ثالث لتوقيت الزمن الثاني وقياس حركته، وهكذا إلى ما لانهاية.

وبناءً على هذا فإن فكرة الزمان باعتباره شيئًا تام الموضوعية هي فكرة تعترضها المشاكل والصعوبات. وينبغي رغم ذلك أن نعترف بأن العقل العربي العملي لم يستطع اعتبار الزمن شيئًا وهميًّا غير حقيقي مثلما فعل الإغريق. كما أنه لا يمكن إنكار أنه رغم عدم امتلاكنا عضوًا حسّيًّا لإدراك الزمن إلا أن الزمن نوع من التدفق، وله بهذه الصفة جانب موضوعي يمكن تسميته بالجانب الذري، أي أن الزمن ينقسم إلى أجزاء متناهية.

واتجاه العلم الحديث في الواقع يتطابق مع رأي الأشاعرة؛ ذلك لأن الكُشوف الجديدة في علم الفيزياء عن طبيعة الزمن تفترض في المادة التقطّع أي عدم الاستمرارية. والفقرة التالية للبروفسور «روجيه» في كتابه «الفلسفة والفيزياء الحديثة» جديرة بالذكر في هذا المجال، حيث يقول: «على العكس مما قاله الأقدمون من أن الطبيعة لا يحدث بها طفرة، فقد تبين بوضوح أن الكون يتغير عن طريق قفزات فجائية وليس بدرجات غير محسوسة، وكل نظام فيزيائي

قادر فقط على احتواء عدد متناه من الحالات المتمايزة، ولمّا كان الكون بين كل حالتين مختلفتين متتاليتين يصبح عديم الحركة، أي يكون معلقًا أو متوقّفًا، وهذا معناه أن الزمن غير متدفق باستمرار وإنما هناك ذرة زمنية»[١].

ونستخلص من هذا كله أن جهود الأشاعرة البنَّاءة، وكذلك جهود العلماء المعاصرين كلها تفتقر إلى التحليل النفسي، وقد نتج عن هذا القصور أن كلاًّ منهما قد فشل في إدراك الجانب الذاتي للزمن. وكان من نتيجة هذا الفشل أن نظرياتهم فصلت ما بين منظومة ذرات المادة ومنظومة ذرات الزمن بلا أي علاقة عضوية تربط بينهما. ومن الواضح أنه إذا نظرنا إلى الزمن من وجهة نظر موضوعية خالصة فلابد أن تعترضنا مشكلات هامة، وذلك لأننا لا نستطيع تطبيق الزمن الذري على الذات الإلهية، وأن ندركه كحياة موجودة بالقوة لا بالفعل كما ذهب بروفسور «ألكسندر» في محاضراته عن «المكان والزمان والألوهية»[٢].

وقد أدرك علماء الدين الإسلامي المتأخرون هذه المشكلات إدراكًا عميقًا؛ فنجد «مُلاَّ جلال الدين دواني» في إحدى فقرات كتابه «زورا» يذكرنا برأي البروفسور «رويس» في الزمان إذ يقول: «إننا لو اعتبرنا الزمان نوعًا من الفترة أو المدة التي تجعل في الإمكان ظهور الأحداث كموكب متعاقب الحركة، وأن

---

(١) انظر لويس روجيه في كتابه: Philosophy and the new physics مقالة عن نظرية «النسبية» ونظرية «الكوانتم» ص١٤٣، وينتمي هذا الكتاب إلى المرحلة المبكرة من إنتاج روجيه الفلسفي، وهي المرحلة التي كان فيها متأثرًا ومبهورًا بالاكتشافات الحديثة لعلماء الفيزياء والرياضيات.

(٢) انظر كتاب Space,Time and Deity، ج٢، ص٣٩٦ – ٣٩٨.

ندرك هذه الفترة باعتبارها وحدة، فإننا عندئذ لا نستطيع إلاّ وصفها بأنها حالة أصيلة للفاعلية الإلهية تكتنف[1] كل الحالات المتوالية لهذه الفاعلية». ولكن «المُلاَّ» شديد الاهتمام بإضافة حقيقة أخرى، وهي أن التأمل الأكثر عمقًا في طبيعة التوالي يكشف عن نسبيته؛ ولذلك فإن التوالي يختفي في حالة الحديث عن الذات الإلهية التي يحيط علمها بجميع الأحداث في فعل إدراكي واحد.

والشاعر الصوفي «العراقي»[2] له نظرة مشابهة في الموضوع، فهو يتصور نوعيات لامتناهية من الأزمان بالنسبة للمراتب المختلفة من الوجود، التي تتوسط ما بين المادية والروحية المجردة، فزمان الأجسام الكبيرة الحيّز، والذي ينشأ عن دوران الأفلاك ينقسم إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل، ومن طبيعته أنه طالما وُجد اليوم ولم يمض بعد فإن اليوم التالي لن يأتي. أما زمان الكائنات غير المادية فله أيضًا خاصية التوالي والتسلسل ولكن مروره يختلف؛ فالسنة الكاملة في زمان الأجسام الكبيرة الحيّز لا تزيد عن يوم واحد في زمان الكائن غير المادي.

وعندما نرتفع إلى أعلى فأعلى في سُلَّم الكائنات غير المادية فإننا نصل إلى الزمن الإلهي، ذلك الزمن الذي يخلو تمامًا من صفة المرور، وبالتالي لا يقبل

(١) تكتنف: تحيط.

(٢) إن الشاعر الصوفي المسمى هنا وكذلك في المحاضرة الخامسة والسابعة باسم «فخر الدين العراقي» عرفنا أنه في الحقيقة هو «عين القضاة أبو المعالي عبد الله بن محمد بن عليّ بن الحسن بن علي الميانجي الهمداني» والذي كتب عن المكان والزمان كتابه «غاية الإمكان في دراية المكان» ٥٤ صفحة، وقد نشره رحيم فارما نيش طهران ١٣٣٨هـ/ سنة ١٩٥٩م.

الانقسام ولا التتابع أو التّغير. إنه فوق القِدَم فوق الأبدية ليس له بداية ولانهاية. عين الله ترى كل المرئيات وأذنه تسمع كل المسموعات في فعل واحد للإدراك لا ينقسم. إن أَوَّليَّةِ الذات الإلهية ليست راجعة إلى أَوَّليَّة الزمن، وإنما أَوَّليَّة الزمن هي التي ترجع إلى الأوليّة الإلهية[١].

وهكذا فإن الزمن الإلهي هو الذي يصفه القرآن بأنه «أم الكتاب»[٢]، الذي جمع فيه كل التاريخ (خالصًا من شبكة التسلسل السببي) في آن واحد فوق الأبدية.

ويبدو أن «فخر الدين الرازي» هو أكثر علماء الدين الإسلامي اهتمامًا بمشكلة الزمن، فهو يُخْضِعُ للبحث والفحص مشكلة الزمن في كتابه «المباحث الشرقية»، مستعرضًا كل نظريات الزمن في عصره. ورغم أن منهجه يتسم بالموضوعية في مجمله إلا أنه قد وجد نفسه عاجزًا عن الوصول إلى نتائج محددة، إذْ يقول: «اعلم أنه حتى الآن لم أستطع أن أكتشف بالفعل أي شيء عن حقيقة الزمن، والهدف الرئيسي من كتابي هو شرح كل ما يمكن أن يُقال لتأييد كل نظرية أو لنقضها، بدون أيَّة نزعة للتعصب الذي تجنبته بوجه عام خصوصًا فيما يتعلق بمشكلة الزمن»[٣].

---

(١) انظر عين القضاة الهمداني، المرجع السابق صفحة ٥١، الترجمة الإنجليزية ص٣٦.
(٢) التعبير القرآني «أم الكتاب» وقع في [آل عمران/ ٧]، وفي [الرعد/ ٣٩]، وفي [الزخرف/ ٤].
(٣) انظر المباحث المشرقية، الجزء الأول ص٦٤٧.

توضح لنا المناقشة السابقة تمامًا أن وجهة النظر الموضوعية البحتة لن تساعدنا إلا قليلاً في فهمنا لطبيعة الزمن، والسبيل الصحيح هو التحليل النفسي الدقيق لتجربتنا الشعورية، فهو وحده الذي يكشف طبيعة الزمن الحقيقية. وأظنكم تذكرون الفارق الذي وضعته بين جانبين للنفس، هما: جانب المعرفة وجانب الفاعلية. فالنفس العارفة تحيا في ديمومة بحتة، أي تغيّر بدون تعاقب، وحياة النفس تتحقق في حركتها من المعرفة إلى الفاعلية، من الحدس إلى العقل، والزمان الذري ينشأ من هذه الحركة.

وهكذا فإن طبيعة تجربتنا الشعورية، وهي نقطة الانطلاق إلى كل معرفة، تعطينا مفتاحًا للفكرة التي توفق بين تعارض الديمومة والتغير، أي التعارض بين اعتبار الزمان كُلاً عضويًّا أو أبديًّا وبين اعتباره ذرِّيًّا. وعندئذ فإننا إذا ارتضينا الاهتداء بتجربتنا الشعورية وتصورنا الذات المحيطة بكل شيء على مثال الذات المتناهية، فإن زمان الذات المطلقة يتكشف باعتباره تغيّرًا بلا تتابع، أي كُلاًّ عضويًّا، يبدو ذريًّا، بسبب الحركة الخلاّقة للذات. وهذا ما يعنيه «مير داماد» و«مُلاَّ بكير» عندما قالا إن الزمن يولد مع فعل الخلق، الذي بواسطته تقوم الذات المطلقة بتحقيق وقياس الثراء اللانهائي لإمكاناتها الخلاَّقة التي لا حدود لها، إذا جاز لنا استعمال هذا التعبير. وبناءً على ذلك فالذات تحيا في الأبدية (وأعني بهذا المصطلح التغير بدون تعاقب)، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الذات تحيا في زمن متسلسل، أتصوره ينتمي عضويًّا إلى الأبدية بمعنى أنه مقياس للتغير غير

المتعاقب. وبهذا المعنى فقط يمكن فهم الآية القرآنية: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُحۡىِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخۡتِلَٰفُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِۚ ﴾ [المؤمنون/ ٨٠]. ولكنني قلت ما فيه الكفاية عن هذا الجانب الصعب من المشكلة وذلك في محاضرتي السابقة.

ولقد آن الأوان لننتقل إلى بحث صفتيْ العلم والقدرة الكلّية من صفات الله:

إن كلمة «العلم» إذا أُسندت إلى الذات المتناهية فإنها تعني دائمًا معرفة عقلية، أي عملية مؤقتة تدور حول «شيء آخر» حقيقي، يُفترض وجوده (في حد ذاته)، في مواجهة الذات العارفة؛ والعلم بهذا المعنى - حتى لو جعلناه يمتد إلى حد العلم الإلهي الكُلّي المحيط بكل شيء - فلابد أن يظل نسبيًّا بالقياس إلى «الآخر» المواجه للذات العارفة، وبذلك لا يمكن إسناده إلى الذات المطلقة لكونها محيطة بعلم كل شيء، ولذا لا يمكن إدراكها بمنظور مماثل للذات المتناهية. فالعالم - كما سبق أن رأينا - ليس «شيئًا آخر» موجودًا بذاته في مواجهة الله. ولكننا فقط عندما ننظر إلى فعل الخلق كحادثة معينة في حياة الله فإن العالم يبدو كشيء «آخر» مستقل. أما بالنسبة للذات الإلهية المحيطة بكل شيء فليس هناك «آخر» مُغاير؛ فالفكر والفعل عند الله أمر واحد، أي أن فعل المعرفة وفعل الخلق متطابقان.

وقد يجادل البعض قائلين بأن الذات سواء كانت متناهية أو غير متناهية لا يمكن إدراكها بدون شيء آخر في مواجهتها، وإذا لم يكن هناك شيء خارج الذات المطلقة، فإن الذات المطلقة لا يمكن إدراكها باعتبارها ذاتًا. والرد على هذا الجدل هو أن المتناقضات المنطقية لا جدوى منها في تكوين مفهوم إيجابي، ينبغي تأسيسه على طبيعة الحقيقة كما تكشفها التجربة. وفحصنا للتجربة يكشف لنا الحقيقة المطلقة بأنها حياة موجهة عقليًّا، وهي بمنظور تجربتنا في الحياة لا يمكن إدراكها إلا على أنها وحدة كلية عضوية، أي كينونة متلاحمة شديدة الإحكام، ولها نقطة ارتكاز مرجعية[١].

وإذا كانت هذه هي طبيعة الحياة فإن الحياة المطلقة لا يمكن إدراكها إلا باعتبارها ذاتًا. والعلم بمعناه المنطقي – مهما كان لامتناهيًا – لا يمكن نسبته (بناءً على ذلك) إلى ذات تعلم (وفي نفس الوقت) تقوم بإيجاد الشيء المعلوم. ولسوء الحظ فإن اللغة لا تسعفنا هنا؛ فلسنا نملك كلمة تعبر عن نوع العلم الذي هو أيضًا خالق موضوع علمه.

والتصور البديل للعلم الإلهي هو العلم المحيط بكل شيء بمعنى أنه فِعْل واحد للإدراك غير منقسم، به يكون الله تعالى في «الآن» الحالي واعيًا بكل تاريخ

(١) انظر المحاضرة الثانية صفحة ٤٩ من النص الإنجليزي؛ حيث نجد إقبال يلخص نقده الفلسفي للتجربة إذ يقول: «إن حقائق التجربة تبرر استنتاج أن الطبيعة المطلقة للحقيقة هي طبيعة روحية ويجب إدراكها باعتبارها ذاتًا».

الكون، باعتباره نسقًا من أحداث معينة، وذلك في لحظة آنيّة أبدية، وهذا هو ما تصوره جلال الدين الدواني، والعراقي، والبروفسور المعاصر «رويس» في فهمهم للعلم الإلهي[١]. وهناك عنصر من الحقيقة في هذا التصور، لكنه يوحي بأن الكون عالم مغلق والمستقبل ثابت التحديد، وأن هناك نظامًا لحوادث معينة سابق التقدير، غير قابل للتغيير، وكأن قدرًا علويًّا قد حدد اتجاهات القدرة الإلهية الخلاَّقة .

والحقيقة أن اعتبار العلم الإلهي نوعًا من العلم الشامل السلبي يتطابق مع الفراغ الخامل في علم الفيزياء قبل «أينشتين»، مما يضفي عليه شبه الوحدة بين الأشياء بإمساكها مع بعضها البعض، وذلك كنوع من المرايا التي تعكس سلبيًّا تفاصيل مبنى من أشياء تم صنعها بالفعل، ولا يعكسها الوعي المتناهي إلا كجزيئات صغيرة.

وينبغي إدراك العلم الإلهي كفاعلية حيَّة خلاَّقة، بحيث إن الأشياء التي تبدو قائمة بذاتها هي متعلقة به تعلقًا عضويًّا.

وتصورنا للعلم الإلهي كنوع من المرايا العاكسة إنما يؤكد – بلا شك – علم الله السابق بالأحداث المستقبلية، ولكن على حساب حرية الاختيار الإلهية.

---

(١) انظر عين القُضاة الهمداني، المصدر السابق، صفحة ٥٠، والطبعة الإنجليزية ص٣٦.

وبما لا شك فيه أن المستقبل يوجد مُسبقًا في الحياة الإلهية الخلاقة، ولكنه يوجد كإمكانية لا كنظام ثابت من أحداث ذات معالم محددة.

وربما تستطيع فهم ما أعنيه بتصويره في المثال التالي: افترض (كما يحدث أحيانًا في تاريخ الفكر البشري) أن فكرة خصبة ذات ثراء جُوّانيّ هائل من التطبيقات قد بزغت في وعيك، فإنك تدرك هذه الفكرة في الحال باعتبارها كُلاًّ مركبًا، ولكن النتائج العقلية المتولدة عنها تظهر مع مرور الأيام. كل إمكانيات الفكرة تحضر في عقلك بواسطة الحدس، وإذا كانت إمكانية معينة غير معلومة لك عقليًّا في لحظة معينة من الزمن فليس ذلك لقصور في علمك، وإنما لأنه لم يوجد بعد إمكانية لأن تصبح معلومة، والفكرة تكشف إمكانيات تطبيقها بتقدم التجربة، وقد يستغرق الأمر أكثر من جيل من المفكرين قبل استنفاد هذه الإمكانيات. في ضوء فكرة العلم الإلهي كنوع من العلم السلبي المحيط بكل شيء ليس في الإمكان الوصول إلى فكرة الخالق. وإذا اعتبرنا التاريخ مجرد صورة فوتوغرافية (تتكشف بالتدريج) لمنظومة من الأحداثِ السابقِ تقريرها، فإنه عندئذ لا مكان للتجديد والإبداع. وبناءً على هذا لا نستطيع أن نفهم معنى كلمة «الخلق» التي نستشعرها خلال قدرتنا نحن على الابتكار. والحقيقة هي أن كل الجدل الديني حول القضاء والقدر يرجع إلى التأمل العقلي المجرد دون النظر إلى ما في الحياة من التلقائية التي هي حقيقة ماثلة في التجربة الفعلية. وبما لا شك فيه أن ظهور ذوات موهوبة بالقدرة على الفعل التلقائي الذي لا يمكن

التنبؤ به، هو بمعنى من المعاني، قيد على حرية الذات المحيطة بكل شيء، ولكن هذا القيد ليس مفروضًا من الخارج، وإنما من حريته الخلاَّقة؛ حيث اختار ذوات متناهية تتلقى فيضه من الحياة والقوة والحرية.

ولكننا قد نتساءل: هل يمكن التوفيق بين التقييد وبين القدرة الكلية؟ ولا ينبغي أن تخيفنا كلمة «التقييد»؛ فالقرآن لا يستحسن الكليات المجردة، وإنما دائمًا يثبّت نظره على المُشخَّص، وهذا هو ما لم تتعلمه الفلسفة الحديثة إلا على يد النظرية النسبية منذ وقت قريب.

وكل الأفعال المتصلة بالخلق أو غيره هي نوع من أنواع التحديد التي بدونها يستحيل أن نتصور الله كذات واقعية فعَّالة. والقدرة المطلقة إذا تصوّرناها تصوّرًا تجريديًّا تصبح مجرد قوة عمياء متقلِّبة بلا حدود، والقرآن له تصور واضح ومحدد للطبيعة بوصفها عالمًا من القوى ذات العلاقات المتبادلة التأثير فيما بينها[١]، ولذلك فهو يرى أن القدرة الإلهية المطلقة وثيقة الصلة بالحكمة الإلهية، ويرى أن القوة الإلهية اللامتناهية تتجلى (ليس فيما هو متقلّب أو عشوائي)، وإنما تتجلى فيما هو متواتر ومضطرد ومنتظم.

(١) يقول القرآن عن هارمونية الكون ووحدة الطبيعة: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك/ ٣ - ٤].

وفي نفس الوقت يصف القرآن الذات الإلهية بهذه الآية ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران/ ٢٦] [(١)].

فإذا كانت الإرادة الإلهية (كما ينحو العقل في تصوّرها) إرادة خيِّرة، تظهر لنا إشكالية جدية؛ وهي أن مسار التطور كما كشفه العلم الحديث يشتمل على معاناة وشرور على مستوى العالم في معظمه. فمما لا شك فيه أن الخطيئة والظلم ظاهرة مقصورة على البشر وحدهم، ولكن ظاهرة الألم تكاد تكون عامة في العالم، ومن الصحيح أيضًا أن البشر قد يتعرضون للألم، وقد عانوا بالفعل أشدّ الآلام في سبيل تحقيق ما اعتقدوا أنه الخير.

وهكذا فإن حقيقتيْ الشّر الأخلاقي والشّر المادي تبرزان بوضوح في حياة الطبيعة. ولا يمكن لنسبية الشر، ووجود قُوَى تميل إلى تعديله أن تكون مصدرًا لنا للعزاء والسلوى؛ لأنه بالرغم من كل هذه النسبية وهذا التعديل فهناك شيء إيجابي مرعب في هذه الحقيقة، فكيف يمكن إذن التوفيق بين قدرة الله وخيريَّته المطلقة من ناحية، وبين حجم الشر الهائل في مخلوقاته من ناحية أخرى؟؟ هذه الإشكالية المؤلمة هي في الحقيقة صلب الموضوع والنقطة الجوهرية في علم التوحيد.

---

(١) انظر آيات القرآن: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَـٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ۖ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران/ ٢٦]، وانظر أيضًا [آل عمران/ ٧٣]، و[الحديد/ ٢٩].

ولم يتعرض كاتب معاصر لهذه الإشكالية بمثل دقة ناومان Naumann في كتابه «رسائل عن الدين»؛ إذ يقول: «إن لدينا معرفة بالعالم تعلمنا أن الله ذا القوة والقدرة هو الذي يبعث الحياة والموت مُتزَامنين كالنور والظل، وأوحي إلينا بعقيدة الخلاص التي تقرّر أن الله هو نفسه أبو البشر، وأن اتّباع إلهِ العالم ينتج عنه أخلاقيات الكفاح والصراع من أجل الوجود، وعبادة (الرب) أبي المسيح ينتج عنها أخلاقيات الرحمة، ومع ذلك فهما (الأب والابن) ليسا إلهين وإنما هما إله واحد، تتشابك أذرعهما بطريقة أو بأخرى، غير أنه ليس في مقدور أي مخلوق أن يقول متى وكيف يحدث هذا»[١].

ونجد عند «براونْنج» المتفائل أن العالم على خير حال[٢]، بينما «شوبنهور» المتشائم يرى العالم شتاءً واحدًا سرمديًّا تتصرف فيه إرادة عمياء تعبّر عن نفسها في نوعيات مختلفة غير متناهية من الكائنات الحيَّة التي تنوح على نفسها لحظة ثم تختفي إلى الأبد[٣].

وقضية الخلاف بين التفاؤل والتشاؤم لا يمكن حسمها في المرحلة الراهنة من مراحل علمنا بالكون؛ فإن تكويننا العقلي لا يجعل بإمكاننا إلا أن نعرف

(١) انظر جوزيف فردريك ناومان في كتابه: Briefe ü Ber Religion صفحة ٦٨، وانظر أيضًا المحاضرة السادسة – هامش رقم ٣٨.

(٢) الإشارة هنا للأبيات المشهورة التي كتبها الشاعر براوننج في قصيدته: Pippa passes إذ يقول:
الله في السماء .. كل شيء على ما يرام في العالم ..

(٣) انظر كتاب شوبنهور World as Will and Idea، الترجمة الإنجليزية التي قام بها ر. ب. هالدين وشاركه ج كيمب، ج ٤، فصل ٥٧.

الأشياء مجزّأة؛ جُزءًا بعد جُزْء؛ بحيث لا نستطيع أن نفهم المغزى الكلِّيّ الكامل للقوى الكونية العظمى التي تنشر الفوضى والدمار، وفي نفس الوقت تحافظ على الحياة وتزيدها قوة.

وتعاليم القرآن ليست متفائلة ولا متشائمة وهي تؤمن بإمكانية تحسين سلوك الإنسان وسيطرته على قوى الطبيعة، وفكرة (التحسينية) meliorism تعترف بعالم ينمو ويحركها الأمل في انتصار الإنسان على الشر في نهاية المطاف. ولكن مفتاح الحل لمشكلتنا - لكي نفهمها فهمًا أفضل - هو ما تقدمه لنا القصة المعروفة باسم (هبوط الإنسان). والقرآن في سرده لهذه القصة يستخدم بعض الرموز القديمة، ولكنها تتحوَّر في السّرد القرآنيّ تحويرًا ملموسًا يضفي عليها معنى جديدًا تمامًا.

وطريقة القرآن في تحوير القصص تحويرًا كليًّا أو جزئيًّا يبعث فيها أفكارًا جديدة المعنى، يلائم بينها وبين روح التقدم في الزمن هي طريقة في غاية الأهمية، ولكن لم يلتفت إليها دارسو الإسلام من المسلمين وغير المسلمين؛ فليس هدف القرآن من سرد هذه القصص مجرد العرض التاريخي، وإنما يهدف دومًا إلى تحميلها مغزى أخلاقيًّا أو فلسفيًّا. ويحقق القرآن هذا الهدف بحذف أسماء الأشخاص والأماكن التي تميل إلى تحديد معنى القصة بصبغها بلون حادثة تاريخية معينة، وكذلك بتجريدها من التفاصيل التي تبدو متعلقة بنوعية أخرى من المشاعر.

وليست هذه طريقة غير شائعة في عرض القصص بل هي مألوفة في الأدب الذي لا يعالج موضوعات الدين، والمثال الذي ينطبق هنا هو قصة «فاوست» التي أضْفت عليها عبقرية «جوته» بلمساتها معنى جديدًا تمامًا[١]. ولو انتقلنا إلى قصة «هبوط آدم» لوجدناها توجد بأشكال مختلفة في آداب العالم القديم، ومن المستحيل فعلاً أن نحدد فواصل بين مراحل نموها، أو نلمس بوضوح الدوافع الإنسانية المختلفة التي أثَّرت في تحولاتها البطيئة. ولكن إذا اقتصرنا على شكل القصة عند الساميّين، فإنه من المحتمل جدًّا أنها نشأت من رغبة الإنسان البدائية في أن يفسر لنفسه محنته التعسة في بيئة غير مواتية له، تحيطه بالمرض والموت وتعوقه من كل جانب عن تحقيق مسعاه للحفاظ على حياته. ولما لم يكن للإنسان أية سيطرة على قوى الطبيعة فإن النظرة المتشائمة عن الحياة كانت أمرًا طبيعيًّا بالنسبة له.

وهكذا نجد في نقشٍ بابلي قديم الثعبان (رمز لعضو الذكورة) والشجرة والمرأة تقدم تفاحة (هي رمز البكارة) للرجل. ومعنى هذه الأسطورة واضح، وهو أن سقوط الإنسان من حالة السعادة المفترضة كان سببه الاتصال الجنسي الأول بين الزوجين البشريين.

(١) للاطلاع على أصل أسطورة فاوست ونموها التاريخي – قبل أن يكتب عنها جوته، انظر مقال ماري بير عن فاوست في: Encyclopaedia of Literature ج١، ص٢١٧ – ٢١٩.

ويتضح أسلوب القرآن المتميّز في تناوله لهذه القصة عندما نقارنه بما ورد في سفْر التكوين[١]، فنقط الخلاف البارزة بين رواية القرآن وبين رواية التوراة توحي (بما لا يدع مجالاً للشك) بهدف القرآن من روايته الخاصة، ونلخص نقط الخلاف فيما يلي:

حذف القرآن ذكْر الثعبان وقصة خلق حواء من ضلع آدم. أما الحذف الأول للثعبان فيقصد بوضوح تجريد القصة من طابعها الجنسي، ومما توحي به أصلاً من النظرة المتشائمة للحياة. أما الحذف الأخير لحكاية الضلع فالمقصود به الإشارة إلى أن غرض القرآن من روايته ليس السرد التاريخي كما هو الحال في «العهد القديم» الذي أعطانا وصفًا تقريريًّا لأصل أول زوجين من البشر كتمهيد لعرض تاريخ بني إسرائيل. والواقع أن الآيات التي تتحدث عن أصل الإنسان ككائن حي يستخدم فيها القرآن كلمات «بشر» أو «إنسان» لا كلمة «آدم» التي احتفظ بها للإنسان من حيث قدرته على خلافة الله في الأرض[٢].

(١) انظر سفر التكوين في العهد القديم – فصل ٣.

(٢) إذا تكلمنا بدقة فإن كلمة آدم التي تطلق على الإنسان من حيث قدرته على خلافة الله في الأرض قد استعملت في القرآن فقط، انظر الآيات ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾[البقرة: ٣٠ – ٣١].

ويزداد هدف القرآن تحققًا بحذفه أسماء الأعلام الواردة في رواية التوراة مثل آدم وحواء[١]، ويحتفظ القرآن بكلمة «آدم» ثم يستعملها كمعنى أكثر منه كاسم لفرد بشري محدد، وهذا الاستعمال لا يعوزه الدليل من القرآن نفسه، فالآية التالية توضح هذا المعنى:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف / ١١].

يقسم القرآن القصة إلى واقعتين متمايزتين إحداهما تتعلق بما يصفه بالشجرة والأخرى تتعلق بشجرة الخُلد وملك لا يبلى، الواقعة الأولى وردت في سورة الأعراف في الآيات ١٩، ٢٠، ٢٢، أما الواقعة الثانية فقد وردت في سورة طه الآية ١٢٠.

وحسب رواية القرآن فإن آدم وزوجه أزلّهما الشيطان الذي يوسوس في صدور الناس، فذاقا معًا ثمار الشجرة، بينما يروي العهد القديم أن الإنسان قد طُرد من جنة عدن فور فعل العصيان الأول، ثم أقام الله في الجانب الشرقي للجنة ملائكة وسيفًا ملتهبًا بالنار يتحرك في جميع الاتجاهات لحراسة طريق شجرة الحياة[٢].

(١) انظر سفر التكوين، فصل٣ ص٢٠.
(٢) انظر سفر التكوين فصل٢ ص٢٤.

يلعن العهد القديم الأرض لما اقترفه آدم من عصيان[1]. أما القرآن فيصرِّح بأن الأرض جُعلت مقرًّا لسكن الإنسان ومتاعًا له[2]، وينبغي على الإنسان أن يشكر الله على امتلاكه لها: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف/ ١٠][3]

كما أنه لا يوجد سبب لافتراض أن كلمة «جنة» أي «حديقة» كما استُعملت هنا تعنى جنّةً غير أرضية، وأن الإنسان هبط منها إلى الأرض، فحسبما ورد في القرآن ليس الإنسان غريبًا عن هذه الأرض إذ يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح/ ١٧]، فالجنة الوارد ذكرها في هذه القصة لا يمكن أن يقصد بها الجنة التي جعلها الله مثوى خالدًا للمتقين. والجنة بهذا المفهوم وصفها القرآن بقوله: ﴿يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَّا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ﴾ [الطور/ ٢٣]، ويضيف إلى هذا الوصف قوله: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر/ ٤٨].

أما الجنة التي ورد ذكرها في القصة فكان أول حادث وقع فيها هو خطيئة الإنسان بعصيان ربه ثم إخراجه منها. والواقع أن القرآن نفسه يفسر معنى كلمة الجنة كما استعملها في روايته، ففي الحادثة الثانية من القصة يصف الجنة بأنها

(١) نفس المصدر، فصل٣ ص١٧.

(٢) انظر [البقرة/ ٣٦]، وكذلك [الأعراف/ ٢٤].

(٣) انظر أيضًا [الحجر/ ١٩ -٢٠].

مكان له الخصائص الآتية: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ . وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُاْ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾[طه/ ١١٨ - ١١٩]. ولذلك فإنني أميل إلى الاعتقاد بأن الجنة التي جاء ذكرها في الرواية القرآنية هي تصور لحالة بدائية انقطعت فيها عمليًّا علاقة الإنسان ببيئته، وبالتالي لم يشعر بلدغة المطالب البشرية التي كان ظهورها هو بداية الحضارة الإنسانية.

وهكذا نرى أن القصة القرآنية عن هبوط آدم لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب الأرضي، وإنما الغرض منها هو بيان ارتقاء الإنسان من الحالة البدائية للشهوة الغريزية إلى الشعور الواعي بأنه يملك نفسًا حرة قادرة على الشك والعصيان، والهبوط لا يعني أي سقوط أخلاقي، وإنما هو تحول الإنسان من الشعور البسيط إلى أول بارقة للوعي بالذات، أي أنه نوع من الصحوة من حلم الطبيعة، بخفقة من السببية الشخصية أكدت وجوده، كما أن القرآن لا يعتبر الأرض ساحة للعذاب سُجنت فيها إنسانية شريرة العنصر بسبب ارتكابها الخطيئة الأصلية. وقد كان أول فعل للعصيان قام به الإنسان هو أيضًا أول فعل للاختيار الحر، ولهذا نجد في رواية القرآن أن أول خطيئة لآدم قد غفرها الله[١].

وهكذا لا يمكن أن يكون الخير عملاً إجباريًّا وإنما هو خضوع ذات حرّة للمُثل الأخلاقية العليا خضوعًا ينشأ عن التعاون الإرادي للذوات الحرَّة، فالكائن الذي صُمّمت له حركاته بالكامل وكأنه آلة لا يمكن أن يفعل الخير، ويُستنبط من

(١) القرآن: [البقرة/٣٥ - ٣٧]، وكذلك [طه/١٢٠ - ١٢٢].

هذا أن الحرية شرط لعمل الخير. ولكن السماح بظهور ذات متناهية لها القدرة على اختيار أفعالها بعد تقدير القيم النسبية للأفعال المتاحة أمامها، فإن ذلك هو في الحقيقة مغامرة عظمى؛ وذلك لأن حرية اختيار الخير تشمل أيضًا حرية اختيار العكس.

ولمّا كان الله قد شاء ذلك لإظهار ثقته الهائلة في الإنسان فإن على الإنسان أن يبرهن على أنه جدير بهذه الثقة. وربما كانت مغامرة كهذه هي وحدها التي تسمح بإمكانية الابتلاء، كما تسمح - في نفس الوقت - بتنمية القوى الكامنة لكائن خلقه الله على: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. ثُمَّ رَدَدْنَـٰهُ أَسْفَلَ سَـٰفِلِينَ﴾[التين/ ٤ - ٥]. وكما يقول القرآن: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً[١]﴾ [الأنبياء/ ٣٥]. وبناءً على ذلك فإن الخير والشر رغم تناقضهما إلا أنهما يتبعان كُلاًّ واحدًا، فليس هناك شيء يقع كحقيقة منعزلة؛ لأن الحقائق منظومة كلية، وجب فهم عناصرها بما فيها من علاقات متبادلة. والحكم المنطقي هو الذي يفصل عناصر الحقيقة الواحدة كي يكشف ما بينها من تداخل واعتماد كل عنصر على الآخر.

يُضاف إلى ذلك أن النفس بطبيعتها تنزع إلى تأكيد نفسها كذات، ولهذا الغرض فإنها تنشد المعرفة والتكاثر الذاتي والقوة، وبلغة القرآن هي تبحث عن: ﴿وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾ [طه/ ١٢٠]، وهكذا تتعلق الحادثة الأولى في قصة القرآن برغبة الإنسان في المعرفة، وتتعلق الحادثة الثانية برغبته في التكاثر الذاتي والقوة.

(١) انظر أيضًا [البقرة/ ١٥٥]، و[البلد/ ٤].

ولابد هنا من إيضاح أمرين يتعلقان بالحادثة الأولى:

الأمر الأول: هو أن القرآن قد أورد القصة مباشرة بعد الآيات التي وصفت تفوق آدم على الملائكة في معرفة أسماء الأشياء وإعادة ذكرها(١)، وأن غرض هذه الآيات كما أوضحتُ من قبل هو إظهار الخاصية التصورية للمعرفة الإنسانية(٢).

أما الأمر الثاني: فإن مدام «بلافتسكي»(٣) ذات المعرفة الواسعة بالرمزية القديمة تقول في كتابها «المذهب السري»: إن الشجرة كانت رمزًا غامضًا يدل على علم الغيب. وكان محرمًا على آدم أن يذوق ثمرة هذه الشجرة؛ لأنه من المعلوم أن تناهيه من حيث هو نفس، ومن حيث أدواته الحسية وملكاته العقلية، كل ذلك كان يؤهله لنوع آخر من المعرفة، نوع يستلزم استخدام أداة الملاحظة في صبر، ولا يسمح إلا بالتراكم البطيء. ومع ذلك أغوى الشيطان آدم كي يأكل الثمرة المحرمة من شجرة المعرفة الغيبية، واستسلم له آدم - لا لأنه كان من عنصر شرير - وإنما لأنه كان (عَجُولاً) بطبعه(٤) أراد أن يصل إلى المعرفة بأقصر طريق.

---

(١) القرآن، [البقرة/٣١ - ٣٤].

(٢) المحاضرة الأولى، ص١٠ - ١١.

(٣) مدام هيلينا بيتروفنا بلافاتسكي (١٨٣١ - ١٨٩١م): هي عالمة روحية وحكيمة دينية روسية المولد.

(٤) انظر القرآن [الإسراء/ ١١]، وأيضًا [الأنبياء/ ٣٧].
الشجرة التي كان محرمًا على آدم الاقتراب منها [البقرة/ ٣٥]، وكذلك [الأعراف/ ١٩] هي حسبما يرى العلاّمة إقبال بفهمه الواضح العمق والنادر للقرآن هي شجرة علم الغيب المستور الذي تمت غواية الإنسان على اللجوء إليه في عجلة غير مثمرة وذلك في كل العصور. وهذا في رأي العلاّمة إقبال مناقض للمعرفة الاستقرائية «التي هي أهم خاصية تميز تعاليم الإسلام».

وكان السبيل الوحيد لتقويم هذا الميل في الإنسان هو وضعه في بيئة (رغم أنها مؤلمة) إلا أنها كانت أكثر ملاءمة للكشف عن ملكاته العقلية.

وهكذا فإن إدخال آدم في بيئة مادية مؤلمة لم يكن القصد منه عقابه، بل كان القصد هو إبطال هدف الشيطان الذي (باعتباره عدوّ الإنسان اللّدود) حاول بغوايته أن يبقيه جاهلاً بنعمة النمو والتوسّع الدائمين. ولكن حياة الذات المتناهية في بيئة معوّقة تعتمد على التراكم المتواصل للمعرفة، القائمة على الخبرة والتجربة الواقعية، وتجربة الذات المتناهية بانفتاحها على إمكانيات عديدة، لا تزداد إلا عن طريق المحاولة والخطأ. وبناءً على ذلك فإن الخطأ الذي يمكن وصفه بأنه نوع من الشر العقلاني هو عنصر أساسي لابد منه في بنية التجربة.

ويروي القرآن القصة الثانية على الوجه التالي: ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ . فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ . ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾ [طه/ ١٢٠ - ١٢٢]، فالفكرة المركزية هنا تشير إلى رغبة الحياة - التي لا تقاوَم - في الحصول على مُلك أبدي، وعلى مسيرة لانهائية لها كفرد متجسد. ولكن لأن الإنسان كائنٌ فانٍ يخاف من انتهاء حياته بالموت، لم يكن أمامه من سبيل للحصول على نوع من الخلود الجمْعيّ سوى التكاثر الذاتي، وكان أكل الثمرة المحرمة من شجرة الخلود هو وسيلة الحياة للتمييز بين

الجنسين، لتحقيق التكاثر والنجاة من الفناء الكلّي، وكأن الحياة تقول للموت: إذا اكتسحت جيلاً من الكائنات الحية فإنني سوف أُنتج جيلاً آخر!

والقرآن يستبعد الرمز لعضو الذكورة الوارد في العهد القديم، ولكنه يوحي بالفعل الجنسي الأصلي بإظهار شعور آدم بالخجل الذي اعتراه وهو قلق يبحث عن شيء يستر به عُرْي جسده.

ولكي يعيش الإنسان معناه أن يكون له أبعاد شكلية محددة، وفردية متميزة لها وجود مادي حقيقي، هذه الفردية المتميزة في وجودها المادي، تظهر فيما لا يُحصى من أنواع وأشكال الحياة، وتتجلى في ذلك عظمة الذات المطلقة، والثراء اللامتناهي للوجود الإلهي.

إلا أن ظهور الأفراد وتكاثرهم ، ونزعة كلٍّ منهم الملحّة للكشف عن إمكانياته هو والبحث عن السيطرة والسلطان في مجاله، كل ذلك هو ما نشأ عنه بالضرورة الصراع المروّع بين الناس عبر العصور. وفي ذلك يقول القرآن الكريم: قَالَ ﴿ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوٌّ[1]﴾ [الأعراف/ ٢٤]. وهذا التصارع بين الأفراد المتناقضين هو مصدر آلام الدنيا، التي تبعث النور والظلمة معًا في حياة الإنسان الفانية.

(١) القرآن: [البقرة/ ٣٦]، و[طه/ ١٢٣].

وسنجد أنه في حالة الإنسان الذي يزداد عمق الفردية والأنانية في شخصيته، تنفتح أمامه إمكانيات ارتكاب الشر، وبذلك يكون إحساسه بمأساة الحياة أكثر وأشد في حدته. ولكن تقبُّل الإنسان لذاتيته كشكل من أشكال الحياة يتضمن تقبُّله لكل النقائص التي تصدر عن تناهي هذه الذاتية. ويصوّر القرآن الإنسان بأنه قد تقبَّل خطورة حمل أمانة الشخصية، بينما رفضت السموات والأرض والجبال أن تحملها، وفي هذا يقول الله عَزَّ وَجَلَّ:

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[الأحزاب/ ٧٢]، فهل بعد هذا سنقبل أم سنرفض أمانة الشخصية بكل ما يصاحبها من متاعب وشرور؟ إن الرجولة الحقة - كما ورد في القرآن الكريم - تقتضي الصبر في البأساء والضرَّاء[(١)]: ﴿وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴾ [البقرة/ ١٧٧].

ومع ذلك فنحن في المرحلة الراهنة من تطور الشخصية الإنسانية لا نستطيع أن نفهم المغزى الكامل الذي تتفتح عنه قوة الألم الدافعة، فربما أنها تُكسب النفس صلابة أمام التحلل الذي قد يواجهها. ولكننا بوضعنا للسؤال السابق يجعلنا نتخطّى حدود التفكير المجرد. وعند هذه النقطة يظهر الإيمان

(١) القرآن: انظر [آل عمران/ ٢٠٠].

بالانتصار النهائي للخير كعقيدة دينية: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[يوسف / ٢١].

لقد شرحت لكم كيف يمكننا الإثبات الفلسفي لمفهوم الإسلام عن الألوهية، ولكن كما سبق أن قلت أيضًا: مطامح الدين تسمو على ما تطمح إليه الفلسفة[١]؛ فالدين لا يقنع بمجرد الإدراك وإنما يبحث عن علم وثيق، كما يبحث عن صِلَة أكثر التحامًا بالموضوع الذي يبحثه. هذه الصلة التي تحقق هذا الارتباط أو الاتحاد بالله هي الصلاة، أو العبادة التي تنتهي بإضاءة روحية.

ومع ذلك فإن العبادة تؤثر تأثيرات مختلفة على نوعيات مختلفة من الوعي. فهي في حالة وعي النبوة تكون مبدعة بمعنى أنها تميل إلى خلق عالم أخلاقي جديد يطبق فيه النبي عمليًا ما أُنزل عليه بالوحي من تعاليم دعوته، وسوف أتحدث أكثر عن هذه المسألة في محاضرتي عن معنى الثقافة الإسلامية[٢].

أما العبادة في حالة الوعي الصوفي فهي في غالبيتها معرفية . وسوف أحاول اكتشاف معنى الصلاة من خلال وجهة النظر المعرفية هذه، وهذه النظرة مبررة تمامًا من وجهة الدافع المطلق للعبادة، وأود توجيه عنايتكم إلى الفقرة الآتية المنقولة عن العالم النفساني الأمريكي الكبير البروفسور وليم جيمس، والتي يقول فيها:

(١) المحاضرة الثانية صفحة ٥٨ بالنص الإنجليزي.

(٢) المحاضرة الخامسة الصفحات ١١٩ وما بعدها.

«يبدو أنه من المحتمل – وبرغم كل ما قد يقوله العلم عكس ذلك – أن الناس سيظلون يصلون حتى آخر الزمان، إلا إذا تغيرت طبيعتهم العقلية بطريقة ليس لدينا معلومات تؤدي بنا إلى توقّعها، فالدافع إلى الصلاة يترتب بالضرورة على حقيقة مفادها أن النفس الإنسانية بخبرتها التجريبية هي نفس اجتماعية، ولكنها لا تستطيع أن تجد «رفيقها الأعظم» إلا في عالم مثالي. ومعظم الناس تنطوي صدورهم على ما يشير إليه دائمًا أو أحيانًا؛ وأحقر منبوذ[١] على هذه الأرض يمكنه أن يشعر بنفسه موجودًا حقيقيًّا له صلاحيته، وذلك بواسطة هذه المعرفة العلوية، كما أن معظمنا (من ناحية أخرى) عندما تسقط منه علاقاته الاجتماعية أو تفشل (ولا يكون له ملاذ جُوّانيّ يصله بالله)، فإن العالم يبدو له كهاوية من الرعب لا قرار لها. أقول هذا «بالنسبة لمعظمنا»؛ لأنه قد يوجد اختلافات كبيرة بين الأفراد في درجة تأثرهم بهذا الشعور بالشاهد أو المراقب المثالي. وهذا الإحساس بالمراقب المثالي (أو الله الشهيد) هو جزء أساسي جدًّا في شعور بعض الناس أكثر من غيرهم. وربما كان هؤلاء الذين لديهم شعور أقوى بهذا الرقيب هم أكثر الناس تدينًا. ولكنني على يقين من أنه حتى أولئك الذين يقولون بأنهم ليس لديهم هذا الشعور إطلاقًا إنما يخدعون أنفسهم؛ لأن لديهم في الواقع مقدارًا ما من هذا الشعور»[٢].

---

(١) منبوذ: مكروه.

(٢) انظر: The Principles of Psychology، ج١، ص٣١٦.

وهكذا سوف ترون أن الصلاة من الناحية السيكولوجية لها أصل غريزي. فأفعال الصلاة باعتبارها هادفة إلى المعرفة إنما تشبه التأمل، ومع ذلك فالصلاة في أسمى مراتبها تزيد كثيرًا عن مجرد التأمل، وهي أيضًا عملية تَمثّل، شأنها في ذلك شأن التأمل. ولكن عملية التمثل في حالة الصلاة تتبلور، وبذلك تكتسب قوة غير مألوفة في التفكير المجرد. ففي التفكير نجد العقل يلاحظ ويتتبع عمل الحقيقة، بينما في الصلاة يوقف العقل عمله كباحث عن كليات بطيئة الخطو، ويسمو فوق التفكير كي يمسك بالحقيقة ذاتها لكي يصبح شريكًا في وجودها واعيًا بها. وليس هناك شيء غامض في ذلك، فالصلاة كوسيلة للإضاءة الروحية هي فعل حيوي عادي تكتشف بواسطته الجزيرة الصغيرة لشخصيتنا موقعها في خضم الحياة الكلّي الأكبر.

ولا تظنوا أنني أتحدث عن الإيحاء الذاتي؛ فإن الإيحاء الذاتي لا دخل له في انفتاح منابع الحياة التي تستقر في أعماق الذات الإنسانية، كما أنه لا يخلّف وراءه أي آثار دائمة في حياة الإنسان، أما الصلاة فهي بخلاف ذلك تولّد قوة جديدة بما لها من إضاءة روحية، وذلك بتشكيل الشخصية الإنسانية.

كما أنني لا أتحدث عن طريقة خاصة للمعرفة يشوبها الغموض وكل ما أعنيه هو أن أثبّت انتباهكم على تجربة إنسانية حقيقية لها ماضٍ خلفها ولها مستقبل أمامها.

ولقد كشف التصوف بلا شك عن مناطق جديدة للنفس بما قام به من دراسة خاصة عن هذه التجربة. وأدب الصوفية تنويري ولكن عباراته تأثرت بصور فكرية لفلسفات ميتافيزيقية بالية لها تأثير مُميت على العقل الحديث. فالبحث عن عدم لا اسم له كما يتجلى في الأفلاطونية الحديثة، سواء عند المسيحيين أو عند المسلمين لا يمكن أن يشبع العقل المعاصر، فذلك العقل بعاداته في التفكير الواقعي يتطلب معرفة الله من خلال تجربة حية ملموسة، وتاريخ الجنس البشري يُظهر لنا أن نزوع العقل المتجسد في العبادة هو شرط لمثل هذه التجربة.

وفي الواقع يجب اعتبار الصلاة تكملة ضرورية للنشاط العقلي عند ملاحظ الطبيعة، فإن الملاحظة العلمية للطبيعة تجعلنا أكثر قربًا واتصالاً بسلوك الحقيقة، ولذلك تشحذ إدراكنا الجُوّانيّ لشهود الحقيقة شهودًا أعمق. ولا أملك هنا إلا أن أقتبس فقرة جميلة للشاعر الصوفي «الرومي»، يصور فيها البحث الصوفي عن الحقيقة[١]؛ حيث يقول: «ليس كتاب الصوفي مؤلفًا من مداد وأحرف، ولكنه قلب أبيض كالثلج. إن ما يملكه العالِم هو ما يخطه القلم، فما الذي يملكه الصوفي؟ إنه يملك آثار الأقدام، يقترب الصوفي متحسّسًا من فريسته مثل الصياد، يرى أثر غزال المسك فيقتفيه، ويظل أثر أقدام الغزال هو المفتاح الهادي له لبعض الوقت، ولكن

(١) انظر ر.أ. نيكلسون: «The Mathnawi of Jalalëddân Rëmâ» ج٤ (كتاب ١، ٢)، وك ٢، ص١٥٩ – ١٦٢ وص١٦٤.

بعد ذلك يصبح دليله رائحة المسك التي تفوح من الغزال، والسَّير مرحلة على هدي رائحة المسك لَهُو أفضل من سيره مئات المراحل في اقتفاء الأثر هائمًا على وجهه»[١].

والحق أن كل بحث عن المعرفة هو أساسًا شكل من أشكال الصلاة، فالملاحظ العلمي للطبيعة هو نوع من البحث الصوفي أثناء صلاته. ورغم أن الملاحظ العلمي في الحاضر يقتفي أثر الغزال لذلك يُضيِّق منهج بحثه في تواضع. ولكن تعطشه للمعرفة سيقوده حتمًا إلى النقطة التي يدرك فيها أن رائحة المسك التي تفوح من الغزال هي الدليل الذي يفوق آثار أقدام الغزال. وهذا وحده سوف يزيد من قوة سيطرته على الطبيعة، ويمده بمشاهدة الكُلّي اللامتناهي الذي تبحث عنه الفلسفة لكنها لا تجده.

والمشاهدة بلا قوة تحقق السمو الأخلاقي لكنها لا تعطي ثقافة دائمة، أما القوة بلا مشاهدة فإنها تجنح إلى أن تكون مدمِّرة وغير إنسانية؛ لذا يجب أن يتحد الاثنان: القوة والمشاهدة من أجل امتداد الحياة الروحية للإنسانية. على أن الغرض الحقيقي للصلاة يتحقق على أفضل وجه عندما تُؤدَّى الصلاة في جماعة؛ فروح كل صلاة هي روح اجتماعية، وحتى الناسك يعتزل الناس آملاً أن ينعم في داره المنعزلة بصحبة الله، والجماعة هي مجموعة من الناس يحدوهم أمل واحد، ويجمعون أمرهم على هدف واحد، ويفتحون أعماق نفوسهم لنبض

(١) انظر المصدر السابق مج٤، ص٢، كتاب١، وكتاب٢، ص٢٣٠.

واحد، ومن الحقائق السيكولوجية أن التجمع يضاعف قوة الإدراك عند الرجل العادي ويعمق وجدانه، ويُفَعِّلُ إرادته درجات لا يألفها في عزلته الفردية.

والواقع أن الصلاة ما تزال سرًّا غامضًا إذا نظرنا إليها كظاهرة سيكولوجية؛ وذلك لأن علم النفس لم يكتشف بعد القوانين المتعلقة بتقوية الحساسية الإنسانية في حالة المصاحبة الجماعية، ومع ذلك فإن ما في الإسلام من الطابع الاجتماعي للإنارة الروحية خلال صلاة الجماعة لهو أمر يثير الاهتمام. فإذا انتقلنا من صلاة الجماعة اليومية إلى الاحتفال السنوي حول المسجد الحرام في مكة، فإنك تستطيع أن تدرك بسهولة كيف أن منظومة العبادة في الإسلام توسع بالتدريج دائرة الاجتماع الإنساني.

فالصلاة إذن سواء كانت فردية أو جماعية هي تعبير عن أشواق الإنسان الجوّانية لسماع استجابة في سكون هذا العالم الفظيع، وهي عملية فريدة للاستكشاف تؤكد فيها الذات الباحثة وجودَها في نفس اللحظة التي تنكر فيها هذه الذات، وبهذا تكتشف قدرها ومبرر وجودها كعنصر محرك في حياة الكون.

وشكل العبادة في الإسلام (مع صدق الموقف العقلي خلال الصلاة) يرمز إلى إثبات الذات وإنكارها معًا، إلا أنه من خلال الحقيقة التي أظهرتها خبرة وتجارب الجنس البشري تبين أن الصلاة كعمل نفسي جُوّانيّ قد عبّرت عن نفسها في أشكال مختلفة، وفي ذلك يقول القرآن الكريم: ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا

هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ. وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ. اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [الحج/ ٦٧ - ٦٩].

ولا ينبغي أن يكون شكل الصلاة موضوعًا للخلافات[(١)]، وأن تولّي وجهك شطر أية جهة ليس بالضرورة شيئًا أساسيًّا في روح الصلاة، والقرآن تناول هذا المعنى في غاية الصراحة إذ يقول: ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة/ ١١٥].

﴿ لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ [البقرة/ ١٧٧].

لا نستطيع أن نتجاهل أهمية الأخذ في الاعتبار بأن وضع أو اتجاه الجسم عامل حقيقي يدخل في تحديد اتجاه العقل. واختيار اتجاه القبلة في الصلاة الإسلامية كاتجاه واحد معين، إنما المقصود به هو تحقيق وحدة الشعور في صلاة

---

(١) انظر الآية القرآنية: ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾[آل عمران/ ١٩١] حيث الصلوات الخاصة بالمؤمنين يتم تلاوتها بتذكر الله في حالات الوقوف والجلوس والرقاد على جنوبهم.

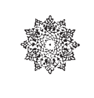
الجماعة. وشكل الصلاة بوجه عام يخلق وينمي الشعور بالمساواة الاجتماعية بقدر ما يتجه إلى القضاء على الشعور بالتميّز الطبقي أو العنصري للأجناس بين المتعبدين. فأية ثورة روحية هذه التي يمكن أن تحدث في غير زمن محسوب لو جعلنا الأرستقراطي البرهمي المتكبر في جنوب الهند يقف كتفًا بكتف إلى جانب المنبوذ!!

إن وحدة الذات المحيطة بكل شيء والخالقة والحافظة لكل الذوات، هي التي يصدر عنها الوحدة اللازمة لكل البشرية[1] وانقسام البشر إلى أجناس وأمم وقبائل حسبما جاء في القرآن الكريم إنما هو لتيسير التعارف فحسب: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات/ ١٣].

لذلك فإن الشكل الإسلامي للصلاة في جماعة، إلى جانب قيمته الإدراكية، هو مؤشر نحو أمل لتحقيق تلك الوحدة اللازمة للبشر، كحقيقة في الحياة، بالقضاء على كل الحواجز التي تقف حائلاً بين الإنسان وأخيه الإنسان.

---

(١) القرآن يتحدث عن كل البشرية باعتبارها جماعة واحدة، انظر الآيات:
وفيها يقول تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة/ ٢١٣].



الفصل الرابع
ذات الإنسان - حريته وخلوده

يؤكد القرآن بأسلوبه البسيط والقويّ شخصية الإنسان وتفرُّدَه، وأعتقد أن للقرآن رأيًا محدّدًا في مصير الإنسان باعتباره وحدة من وحدات الحياة[1]، ونتيجة لرأي القرآن في الإنسان كشخصية متفردة فإنه من المستحيل على الفرد أن يتحمل وزر الآخر[2]، بل إنه مسئول فقط عما هو ناتج عن جهده الشخصي[3]، ﴿كُلُّ ٱمۡرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٞ﴾ [الطور/ ٢١]، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ﴾ [الأنعام/ ١٦٤]، وهذا هو ما أدّى بالقرآن إلى رفض فكرة الفداء (الخلاص)، وهناك ثلاثة أمور واضحة تمام الوضوح في القرآن هي:

(١) إن الإنسان هو المختار الذي اصطفاه الله: ﴿ثُمَّ ٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيۡهِ وَهَدَىٰ﴾ [طـه/ ١٢٢].

(١) انظر القرآن: [الأنعام/ ٨٠]، [مريم/ ٩٣ – ٩٥].
(٢) النص القرآني: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ﴾ ويتأكد المعنى في الآيات التالية: ﴿قُلۡ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡغِي رَبّٗا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيۡءٖۚ وَلَا تَكۡسِبُ كُلُّ نَفۡسٍ إِلَّا عَلَيۡهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرۡجِعُكُمۡ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ﴾ [الأنعام/ ١٦٤]، انظر أيضًا [الإسراء/ ١٥]، و[فاطر/ ١٨]، و[الزمر/ ٧] و[النجم/ ٣٨].
(٣) ترجمة الآية القرآنية رقم ٣٩ من سورة النجم.

(٢) إن الإنسان رغم كل أخطائه أريد له أن يكون خليفةً لله في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/ ٣٠].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الأنعام/ ١٦٥].

(٣) إن الإنسان مُستأمن على شخصية حرة تقبّلها وحُمّل مسئوليتها: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب/ ٧٢].

ومع ذلك فإن الإنسان ليدهش أن يرى أنّ وحدة الشعور الإنساني التي تشكّل مركز الشخصية الإنسانية لم تكن أبدًا موضع الاهتمام في تاريخ الفكر الإسلامي، فقد اعتبر المتكلمون أن الروح نوع لطيف من المادة، أو مجرد عَرَض يفنى مع فناء الجسد، ثم يُخلق مرة أخرى يوم القيامة. وقد استلهم فلاسفة الإسلام هذه الفكرة من الفلسفة الإغريقية. أما بالنسبة للمدارس الأخرى فيجب أن نتذكر أن انتشار الإسلام استوعب في إطاره شعوبًا تنتمي إلى مجتمعات ذات ديانات أخرى، مثل النساطرة واليهود، وأتباع زرادشت الذين تشكلت نظريتهم العقلية بأفكار سيطرت طويلاً على وسط وغرب آسيا كلها.

هذه الثقافة (على وجه العموم) كانت مجوسية في أصلها وفي تطورها؛ إذ تنطوي على صورة لثنائية الروح التي انعكست بشكل ما في الفكر الإسلامي[١].

وكان التصوف التعبدي هو الذي حاول وحده أن يفهم معنى وحدة التجربة الجُوَّانية التي أعلن الإسلام أنها أحد المصادر الثلاثة للمعرفة[٢]، أما المصدران الآخران فهما التاريخ والطبيعة. وبلغ تطور هذه التجربة في الحياة الدينية للإسلام ذروته في العبارات المشهورة التي أطلقها «الحلاَّج»: «أنا الحق. وما في الجبة إلا الله»، وقد فسر معاصروه والذين جاءوا من بعده كلماته تلك بأنها تنطوي على الشرك بالله. ولكن النصوص التي جمعها ونشرها المستشرق الفرنسي «ماسينيون» من كتابات الحلاَّج لا تدع مجالاً للشك في أن الوليَّ

---

(١) انظر شبنجلر في كتابه: The Decline of the West، ج١ ص٣٠٦ و٣٠٧.
وانظر أيضًا المحاضرة الخامسة صفحة ١١٤ من النص الإنجليزي؛ حيث يقول إقبال: «كان غرضي الرئيسي في هذه المحاضرات هو تقديم الفكر الإسلامي متحررًا من أية رواسب مجوسية. ويمكن قراءة هذا مقترنًا بردّ العلامة على رسالة منشورة في صحيفة (Statesman) وفيها يوضح أن الفكر المجوسي والتجربة الدينية المجوسية قد تغلغلتا في الفكر الإسلامي وفي الفلسفة والتصوف. يرى إقبال أن البهائية والقاديانية هما شكلان حديثان لإحياء المجوسية التي كانت قائمة قبل الإسلام، وأن نبوءات البابية الأحمدية كلها مجوسية إلى حد بعيد، بما فيها من معتقدات وإشكاليات فلسفية تدور حول: الروح والنفس، والقرآن أحديثٌ هو أم قديم؟ كما يرى أن فتح فارس وغزوها لم يكن معناه تحول فارس إلى الإسلام وإنما تحول الإسلام إلى الفارسية.

(٢) انظر الآيات القرآنية: [فصلت/ ٥٣]، و[الذاريات/ ٢٠ – ٢١] التي تحض الناس على دراسة آيات الله في أنفسهم وفيما حولهم من الدنيا.

الشهيد لم يقصد من عباراته تلك أن ينكر على الله صفة التعالي والتنزيه[١]. وبناءً على ذلك فالتفسير الصحيح لتجربة الحلاَّج ليس هو القطرة التي تنساب في البحر، وإنما إدراكٌ لحقيقة الذات الإنسانية، وتأكيد جريء لها ولديمومتها في شخصية أكثر عمقًا، تعكس نفسها في عبارة خالدة كالتي أطلقها الحلاج. ولعل الحلاَّج قد أطلقها كنوع من التحدي الذي قذف به في وجه المتكلمين. والصعوبة التي يواجهها الدارسون المحدثون للدين هي أن هذا النوع من التجربة رغم بداياته العادية تمامًا إلا أنه يشير عند نضجه إلى مستويات مجهولة من الوعي. وقد أحسَّ «ابن خلدون» منذ زمن طويل بالحاجة إلى منهج علمي فعَّال لبحث مثل هذه المستويات[٢].

---

(١) انظر حسين بن منصور الحلاَّج، كتاب الطواسين - الترجمة الإنجليزية عائشة عبد الرحمن، وكذلك ترجمة جيلاني كارمان «أنا الحق - إعادة نظر» ص٥٥ إلى ١٠٨.

والطواسين ج٦ ص٢٣، والذي يحتوي على القول النشوان للحلاج: أنا الحق.

وانظر الملاحظات التفسيرية التي كتبها المستشرق ل. ماسينيون على كلام الحلاج، الذي ترجمه ر. أ. باتلر في مقال تحت عنوان: كتاب الطواسين للحلاج في «Journal of the university of «Baluchistan في العدد ١ / ٢ خريف سنة ١٩٨١م، في ص٧٩ إلى ٨٥.

وانظر أيضًا أ. سكيمل في كتابه الأبعاد الصوفية للإسلام Mystical Dimensions of Islam، ص٦٦ وما بعدها. وانظر أيضًا ملاحظات إقبال عن فلسفة «ماك تاجارت» في Speeches، Writings and Statements of Iqbal ص٤٣ - ١٥١، وفيه مقارنة بين «ماك تاجارت» والحلاّج ص١٤٨ و١٤٩. ففي مذهب هذا الفيلسوف الوليّ نجد الحدس الصوفي كمصدر للمعرفة يبرز بشكل أوضح مما هو في مذهب «برادلي». أما في حالة «ماك تاجارت» فإن الحقيقة الصوفية تأتي إليه كتأكيد لتفكيره. والمفتاح إلى مذهب «ماك تاجارت» هو فعلاً تصوفه كما نراه في جملته الختامية لكتابه الأول حول دراسات في الديالكتيك الهيجلي؛ حيث يقول: «إن كل فلسفة حقيقية يجب أن تكون صوفية ليس بالضرورة في مناهجها وإنما في نتائجها النهائية».

(٢) انظر المقدمة The Muqaddimah ترجمة ف. روزنتال، ج٢، ص٧٦ - ١٠٣.

ولم يدرك علم النفس الحديث إلاَّ مؤخرًا ضرورة مثل هذا المنهج، ولكنه لم يتمكن من أن يخطو إلى ما هو أبعد من الكشف عن السمات المميزة لمستويات الوعي الصوفي(١)، ولما كُنَّا لا نملك حتى الآن طريقة علمية للتعامل مع هذا النوع من التجربة التي بُنيت عليها عبارات مثل تلك التي صرّح بها الحلاَّج، فإننا لا نستطيع أن نستفيد بما فيها من طاقة كامنة كتجربة موصّلة للمعرفة. كما أن آراء المذاهب الدينية المغلّفة بمصطلحات فلسفية ميتافيزيقية ميتة قد أصبحت عمليًّا بلا جدوى بالنسبة لأولئك الذين لديهم خلفيات فكرية مغايرة.

من هذا يتبيّن لنا أن المهمة التي تواجه المسلم المعاصر مهمة ضخمة؛ إذ ينبغي عليه أن يعيد النظر من جديد في منظومة الإسلام ككل، دون أن يقطع صلته تمامًا بالماضي، وربما كان أول مسلم شعر بحاجة مُلحَّة لروح جديدة في داخله هو «شاه وليّ الله» في «دلهي». أما الرجل الذي تحقق تمامًا من أهمية وجسامة هذه المهمة والذي كان له نظر ثاقب في المعنى الجُوَّاني لتاريخ الفكر والحياة في الإسلام، وامتزج ذلك لديه برؤية واسعة، ناشئة عن خبرة كبيرة بالرجال وأنماط العادات والتقاليد، ذلك الرجل هو جمال الدين الأفغاني، كانت كل هذه الخبرات والرؤى كفيلة بأن تجعل منه وَصْلةً حيَّة بين الماضي والمستقبل، ذلك لو أنه كان قد كرَّس جماع طاقته للإسلام وحده (باعتباره منظومة) متكاملة من

(١) انظر ملاحظة إقبال القيِّمة بأن: «علم النفس الحديث لم يلمس بعد، ولا حتى الإطار الخارجي للحياة الدينية، وما زال بعيدًا عن ثراء وتنوع التجربة الدينية»، المحاضرة السابعة ص١٥٢ بالنص الإنجليزي.

العقيدة والسلوك الإنساني، بدلاً من تشتيت طاقته التي لم تعرف الكلال[١]، ولو حدث أن الأفغاني قد فعل هذا لكان العالم الإسلامي اليوم (من الناحية الفكرية) أقوى أساسًا وأصلب عودًا مما هو عليه الآن.

والسبيل الوحيد المفتوح أمامنا لتصحيح هذا الوضع هو الاقتراب من المعرفة الحديثة بنزعة الاحترام ولكن بروح الاستقلال، وأن نقيِّم الفكر الإسلامي في ضوء هذه المعرفة حتى لو خالفنا في ذلك المتقدمين. وهذا هو ما أعتزمه فيما يتعلق بموضوع محاضرتنا الحالية.

سوف نجد في تاريخ الفكر الحديث أن الفيلسوف برادلي هو الذي أقام أقوى دليل على استحالة إنكار حقيقة الذات؛ ففي كتابه «دراسات أخلاقية»[٢] يفترض حقيقة الذات، وفي كتابه «المنطق»[٣] يتخذها مجرد فرض عملي. أما في كتابه «المظهر والحقيقة» فإنه يجعل الذات موضوعًا للبحث الدقيق[٤]. ويمكن اعتبار الفصلين اللذين كتبهما عن معنى الذات وحقيقتها نوعًا من «الأوبانيشادية» الحديثة عن بطلان حقيقة الذات الإنسانية[٥].

---

(١) الكلال: الضعف والعجز.

(٢) انظر Ethical Studies، سنة ١٨٧٦م، ص٨٠ وما بعدها.

(٣) انظر The Principles of Logic، المجلد ٢، الفصل٢.

(٤) انظر Appearance and Reality ١٨٩٣م، ص٩٠ – ١٠٣.

(٥) «جيفاتما» هي العقل الفردي أو وعْي الإنسان أو روحه المتميزة عن العقل الكوني، أو الوعي الكوني أو روح العالم، انظر أتمان في موسوعة الدين والأخلاق Encyclopaedia of Religion and Ethics، مج٢، ص١٩٥، وأيضًا، مج ١٢، ص٥٩٧.

وحسبما يقول برادلي فإن المحكّ الذي نختبر به الحقيقة هو خلوها من التناقض، ولما كان قد اكتشف بتحليله النقدي أن مركز التجربة قد انتقلت إليه عدوى المتناقضات التي تستعصي على التوافق (كالتغيّر والدوام، والوحدة والتعدد)، استنتج أن الذات مجرد وهم خادع. ومهما كان رأينا في الذات، وهل هي شعور أم وحدة الشخصية أم الروح أم الإرادة؛ فإنه لا يمكن فحصها إلاَّ بقوانين الفكر التي هي اعتبارية بطبيعتها، وكل ما هو اعتباري يستند إلى علاقات، ومن ثمّ تتطرّق إليه المتناقضات. ومع ذلك فعلى الرغم من أن هذا المنطق القاسي قد أظهر الذات على أنها خليط من البلبلة والتشويش، إلا أن برادلي اضطر إلى التسليم بأن الذات ينبغي أن تكون «حقيقة بمعنى ما من المعاني» وحقيقة بلا أدنى شك بمعنى آخر»[١]. وربما يكون من السهل علينا أن نُسلِّم بأن الذات في تناهيها عديمة الكمال، من حيث هي وحدة من وحدات الحياة. وفي حقيقة الأمر الذات بطبيعتها طموح وسعي كُلّي نحو وحدة أكثر شمولاً وأقوى أثرًا وأعظم توازنًا وتفرّدًا، ومن يدري كم عدد البيئات المختلفة التي تحتاجها الذات لكي تصبح منظومتها وحدة كاملة؟ إن الذات في مرحلتها الحالية من تنظيمها عاجزة عن الاحتفاظ باستمرارية جهدها ما لم تلجأ إلى الاسترخاء والنوم. وقد يخل بوحدتها أحيانًا مُنبِّه تافه الدلالة يغيّبها كقوة متحكمة. ومع ذلك فمهما قام الفكر بالتشريح والتحليل فإن شعورنا بالذاتية يتأكد في نهاية المطاف، وهو شعور قوي بما يكفي لانتزاع التسليم بحقيقة الذات من البروفيسور «برادلي» رغم أنفه.

(١) انظر Appearance and Reality ص٨٩، وأيضًا الملحقات ص٤٩٧.

وبناءً على ذلك فإن المركز المتناهي للتجربة هو حقيقي حتى وإن كانت حقيقته أعمق من أن تكون عقلانية.

وإذن ما هي الخاصية المميزة للذات؟

إن الذات تكشف عن نفسها كوحدة فيما نسميه بالحالات العقلية. والحالات العقلية لا توجد منعزلة بعضها عن بعض. فالحالة منها تعني وتشمل غيرها من الحالات. وهي توجد كأوجه أو مراحل لمركب كُلي يسمى العقل. ومع ذلك فإن الوحدة العضوية لهذه الحالات المتشابكة، أو دعنا نقُل الأحداث المتشابكة هي نوع خاص من الوحدة، وحدة تختلف اختلافًا جوهريًّا عن وحدة الشيء المادي؛ وذلك لأن أجزاء الشيء المادي يمكن أن توجد منعزلة بعضها عن بعض، أما الوحدة العقلية فهي متفردة تمام التفرد، فلا نستطيع القول بأن أحد معتقداتنا يقع على يمين عقيدة أخرى أو على يسارها، ولا نستطيع القول بأن تقديرنا لجمال ضريح أو مسجد «تاج محل» يختلف باختلاف بعدنا عن مدينة «أكرا» الهندية التي يوجد بها هذا الضريح؛ وذلك لأن فكرتي عن المكان ليس لها علاقة مكانية بالمكان.

وحقيقة الأمر أن الذات يمكنها أن تفكر في أكثر من نظام مكاني واحد؛ فمكان الشعور باليقظة ومكان الحلم ليس بينهما علاقة متبادلة، وهما لا يتداخلان ولا يتطابقان جزئيًّا أو كليًّا. ولا يوجد بالنسبة للجسم سوى مكان واحد.

وبناءً على ذلك فالذات ليست متقيدة بالمكان بالمعنى الذي يتقيد به الجسم بالمكان. يُضاف إلى ذلك أن الأحداث العقلية والمادية يوجد كل منهما في زمان، ولكن مدى زمان الذات يختلف في أساسه عن مدى زمان الأحداث المادية؛ فمدة الحادثة المادية ممتدّة في المكان كحقيقة حاضرة. أما المدة الزمنية لدى الذات فمتركزة فيها ومرتبطة بحاضرها ومستقبلها بطريقة فريدة، وتكوين حادثة مادية يكشف علامات خاصة حاضرة تبين أنها قد مرَّت خلال مدة زمنية، ولكن هذه العلامات إنما هي مجرد رموز تشير إلى المدة الزمنية للحادثة وليست هي المدة نفسها، فإن المدة الزمنية الحقيقية شيء يخص الذات وحدها.

والخاصية الأخرى الهامة لوحدة الذات هي خصوصيتها الجوهرية التي تكشف تفرد كل ذات؛ فلكي نصل إلى نتيجة معينة يجب أن تكون كل مقدمات القياس مسلمًا بصدقها داخل عقل واحد بعينه، فإذا كنتُ أسلِّمُ بصدق القضية: «كل إنسان فانٍ» وكان عقل آخر يُسلِّم بصدق القضية: «سقراط إنسان» فلا يمكن استنتاج شيء من هاتين القضيتين إلا إذا كانت القضيتان معًا موضع تصديق مني أنا. وبالإضافة إلى ذلك فإن رغبتي في شيء معين تخصني أنا وحدي، وتحقيقها يعني استمتاعي الخاص. وإذا حدث أن رغب كل الناس في نفس الشيء الذي أرغبه فإن إشباع رغبتهم لن يعني إشباع رغبتي الخاصة عندما لا أحصل أنا على الشيء المرغوب.

قد يتعاطف طبيب الأسنان مع الألم الذي أعانيه في أسناني، لكنه لن يستطيع معاناة الشعور بألم أسناني؛ فمسراتي وآلامي ورغباتي مقصورة عليّ أنا وحدي، هي ملكي وحدي، إنها تشكل في مجموعها جزءًا وحزمة من ذاتي الخاصة وحدها. وأحاسيسي وكراهياتي وحبي وأحكامي وعزائمي وقراراتي هي قاصرة عليَّ وملكي وحدي. وعندما تنفتح أمامي أكثر من سبيل للسلوك فإن الذات الإلهية نفسها [لم تشأ] أن تشعر نيابة عني، أو تحكم وتختار لي بالنيابة عني. وبالمثل أيضًا فلكي أتعرَّف عليك يجب أن أكون قد عرفتك من قبل في الماضي؛ فتعرُّفي على مكان ما أو شخص ما يعني استرجاع تجربتي الخاصة السابقة عنه، ولا يعني الرجوع إلى تجربة سابقة لذات أخرى. وهذه الوحدة المتداخلة العلاقات بين حالاتنا العقلية(١) هي ما نعبر عنه بكلمة «أنـا»، ومن هنا تبدأ المشكلة الكبرى في علم النفس: ما هي طبيعة هذه «الأنا»؟

يرى علماء الدين الإسلامي و«الغزالي» خير شارح لمدرستهم(٢) أن الذات هي جوهر روحاني بسيط غير منقسم وثابت ويختلف تمامًا عن مجموعة حالاتنا العقلية، ولا يتأثر بمرور الزمن، وتجربتنا الشعورية هي وحدة؛ لأن حالاتنا العقلية نسبتها إلى هذا الجوهر البسيط كنسبة الأعراض الكثيرة إلى الجوهر الواحد الذي يبقى ثابتًا لا يتغير خلال توارد هذه الأعراض عليه.

---

(١) حدث خطأ في الطباعة فكانت «Mutual».

(٢) لأجل معرفة تصور «الغزالي» للروح انظر كتاب م. سعيد الشيخ، عن الغزالي وهو بعنوان: Ghazali Mysticism: A history of Muslim philosophy، تحرير م. م. شريف، ج١ ص٦١٩ – ٦٢١.

وتعرُّفي عليك مستحيل إلا إذا ظللتُ أنا ثابتًا لم أتغيّر في الفترة ما بين إدراكي الأصلي لك وتذكري الراهن، ومع ذلك فإن اهتمام هذه المدرسة الدينية لم يكن سيكولوجيًّا بقدر ما كان ميتافيزيقيًّا. ولكن سواء اعتبرنا وجود الروح لازمًا لتفسير حقائق تجربتنا الشعورية، أو كأساس للخلود فإنني أخشى ألا يكون في هذا نفع لعلم النفس أو الفلسفة الميتافيزيقية. ومغالطات «كانط» عن (العقل الخالص) يعرفها جيدًا دارسو الفلسفة الحديثة[١]، فإن عبارة «أنا أفكر»* التي تصاحب كل فكرة هي حسب رأي «كانط» مجرد حالة صورية للفكر، والانتقال من حالة صورية مجرّدة للفكر إلى الوجود المادي في الخارج هو أمر لا يقبله المنطق[٢]، وحتى لو ابتعدنا عن منهج «كانط» في النظر إلى موضوع التجربة، فإن عدم انقسام الجوهر ليس دليلاً على عدم قابليته للتحطّم؛ وذلك لأن الجوهر الذي لا ينقسم كما يلاحظ «كانط» نفسه قد يتلاشى تدريجيًّا إلى العدم، كما تتلاشى صفة قوية أو أنه قد يتوقف عن الوجود فجأة[٣].

---

(١) الإشارة هنا إلى ما أسماه كانط باسم «مُغالطات العقل الخالص» أي الحجج الباطلة التي تزعم البرهنة على الروح وعلى حقيقتها وبساطتها والهوية العددية والأبدية لروح الإنسان، انظر كتاب كانط نقد العقل الخالص: Critique of Pure Reason، ص٣٢٨ – ٣٨٣.

* هنا يشير إلى قول ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود» وهو ما يعرف باسم الكوجيتو الديكارتي: Cogito Ergo Sum (المترجم).

(٢) نفس المصدر: ص٣٢٩ و٣٣٠.

(٣) نفس المصدر: ص٣٧٢ و٣٧٣، هذا في الواقع رأي كانط في نقده للفيلسوف الألماني اليهودي موسى مندلسون في (دليل بقاء الروح) انظر كيمب سميث في شرحه وتعليقه على كتاب كانط (نقد العقل الخالص) Commentary to Kantś Critique of Pure Reason، ص٤٧٠ و٤٧١.

كما أن هذه النظرة الإستاتيكية الساكنة إلى الجوهر ليست بذات فائدة لعلم النفس:

فأولاً: من الصعب اعتبار عناصر تجربتنا الشعورية بمثابة صفات لجوهر الروح بالمعنى الذي نقصده مثلاً عند قولنا إن وزن جسم مادي هو صفة لذلك الجسم، فالملاحظة تبيّن لنا أن التجربة أحوال خاصة من الإلماعات، وهي بذلك تمتلك وجودًا نوعيًّا خاصًّا بها. أو كما لاحظ «ليرد» Laird: «أنها تشكل عالمًا جديدًا، لا أنها مجرد ملامح جديدة في عالم قديم».

وثانيًا: حتى لو اعتبرنا التجارب صفات فلا يمكننا اكتشاف كيفية التحامها بجوهر الروح. وهكذا نرى أن تجربتنا الشعورية لا تقدم لنا مفتاحًا إلى الذات باعتبارها جوهرًا روحيًّا، وذلك لأنه من المفروض المُسَلَّم به أن جوهر الروح لا يكشف عن نفسه في التجربة. ويمكننا بالإضافة إلى هذا أن نشير إلى النظرية التي ترى عدم احتمال سيطرة جواهر روحية مختلفة على نفس الجسم في أزمنة مختلفة، وهذه النظرية لا تقدم لنا تفسيرًا مناسبًا لظاهرة مثل ظاهرة تغيُّر أو «ازدواج الشخصية»، والتي كانت تُفسَّر قديمًا بتسلط أرواح شريرة على الجسم بصفة مؤقتة. ومع ذلك فإن تأويل تجربتنا الشعورية هو السبيل الوحيد الذي يمكننا بواسطته الوصول إلى الذات، فدعونا إذن نتحوّل إلى علم النفس الحديث لنرى أي ضوء يمكن أن يلقيه على طبيعة الذات.

يتصور وليم جيمس الشعور على أنه: «تيار من الفكر». تغيّرات تتدفق تدفقًا واعيًا مع شعور بالاستمرارية[١]، ويرى مبدأً اجتماعيًا من نوع ما يؤثر في تجاربنا التي لها ما يشبه الخطاطيف، تتشابك بها الواحدة تلو الأخرى في تيار الحياة العقلية المتدفّق[٢]. وتتكون الذات من أحاسيس الحياة الشخصية، وهي بصفتها هذه تعتبر جزءًا من منظومة الفكر. وكل نبضة من الفكر – سواء كانت حاضرة أو متلاشية – هي وحدة لا تتجزأ تعرف وتتذكر، واستيعاب نبضة الفكر الحاضرة للنبضة الماضية، واستيعاب النبضة التالية للنبضة الحاضرة هو ما يسمى بالذات[٣].

هذا الوصف لحياتنا العقلية هو في غاية البراعة، لكني أتجاسر على القول بأنه ليس وصفًا صادقًا للشعور كما نجده في أنفسنا؛ فالشعور (كما افترضنا سابقًا) في كل حياة عقلية هو حالة مفردة، وليس أجزاء شعور تتبادل الاتصال فيما بينها؛ فهذه الرؤية عن الشعور، فوق أنها لا تعطينا أي مفتاح إلى الذات، فإنها تتجاهل تمامًا العنصر الثابت نسبيًا في التجربة، فليس هناك استمرارية وجود بين الأفكار الماضية، فعندما تكون فكرة من هذه الأفكار حاضرة تكون الأخرى قد اختفت تمامًا، فكيف يمكن للفكرة الماضية التي تلاشت بلا رجعة أن تعرفها وتستوعبها الفكرة الحاضرة؟

---

(١) انظر كتاب Principles of Psychology، مج١، فصل ٩، ص٢٣٧ – ٢٤٨.

(٢) نفس المصدر : ص٣٤٠.

(٣) نفس المصدر: ص٣٣٩، وانظر أيضًا كانْط في: Critique of Pure Reason، ص٣٤٢.

لا أقصد القول بأن الذات فوق أي اعتبار آخر هي التعددية المتداخلة والتي نسميها التجربة. فالتجربة الجوانية هي الذات في حالة فاعلية. ونحن إنما نلتمس الذات نفسها في أدائها للإدارك والحكم والإرادة. وحياة الذات هي نوع من التوتر الناتج من غزو الذات للبيئة وغزو البيئة للذات، ولا تقف الذات خارج هذه الحلبة التي يتم فيها الغزو المتبادل؛ فهي حاضرة في قلبها كطاقة موجِّهة، وهي تتشكل وتتهذبّ بتجربتها الخاصة.

والقرآن واضح في إظهار هذه الوظيفة للذات من حيث التوجيه والتدبير، إذ يقول: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء/ ٨٥]. ولكي نفهم معنى كلمة «أمر» يجب أن نتذكر الفرق الذي يحدده القرآن بين كلمة «أمر» وكلمة «خلق». ويستهجن «برنجل باتيسون» Pringle-Pattison أسفًا على اللغة الإنجليزية، لأنها لا تملك سوى كلمة واحدة هي «الخلق» للتعبير عن علاقة الله بالكون من ناحية، وللتعبير عن علاقة الله بالذات الإنسانية من ناحية أخرى. إلا أن اللغة العربية أكثر حظًّا في هذا المقام، إذ إن بها كلمتين هما: «الخلق» و«الأمر» للتعبير عن الطريقتين اللتين «تتكشف» بهما لنا قدرة الله الخلاقة، فالخلق هو الإيجاد أما الأمر فهو التوجيه والتدبير، وفي ذلك يقول القرآن: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف/ ٥٤][1]. وتعني هذه الآية أن

(١) انظر هذه الآية: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأعراف/ ٥٤].

الطبيعة الأساسية للروح هي التوجيه والتدبير؛ لأنها تصدر عن الطاقة الإلهية المدبّرة، رغم أننا لا نعلم كيف يتصرف «الأمر» الإلهي كموافقات – ذات. وضمير المتكلم المستخدم في كلمة «ربّي» يلقي مزيدًا من الضوء على طبيعة وسلوك الذات.

فالمراد به الإشارة إلى أن الروح يجب أن نعتبرها شيئا فرديًّا ومتميزًا مع كل ما في وحدة الروح من اختلافات في المدى والتوازن والفاعلية، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾[الإسراء/ ٨٤]، وهكذا فإن شخصيتي الحقيقية ليست شيئًا وإنما هي سلوك وفعل، وتجربتي ما هي إلا سلسلة من الأفعال المتعلقة بعضها ببعض، ويمسكها معًا وحدة القصد المُدبّر، وحقيقتي كلها توجد في نزوعي الموجّه. وأنت لا تستطيع أن تدركني بوصفي شيئًا في مكان أو مجموعة من تجارب في سياق زمني، وإنما يجب أن تفسرني وأن تفهمني وأن تقدّرني في أحكامي وفي منازع إرادتي وفي أهدافي وفي طموحاتي وأمانيّ. والسؤال الثاني هو: كيف تظهر الذات في داخل النظام الزماني – المكاني[1]؟

هنا نجد تعاليم القرآن واضحة تمامًا في هذه المسألة؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ . ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ . ثُمَّ خَلَقْنَا

(١) انظر الكتاب: ص٨٤ و٨٥ من الأصل الإنجليزى، حيث يقدم لنا إقبال إجابة فلسفية لهذا السؤال مستندًا إلى نظرية الطفرة المعاصرة، كما وضعها وشرحها س. ألكسندر في كتابه: Space, Time and Deity، الذي نشره في مجلدين عام ١٩٢٠م، وكذلك ك. ل. مورجان في كتابه: التطور المفاجئ بالطفرة، سنة ١٩٢٣م.

ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون/ ١٢ - ١٤]. وهذا «الخلق الآخر» للإنسان ينمّي (على أساس عضوي مادي) مجموعة من الذوات الفرعية التي من خلالها تؤثر فيَّ على الدوام ذاتٌ أكثر عمقًا، وبذلك تسمح لي ببناء وحدة نسقية من التجربة.

ثم هل الروح وكائنها العضوي (أي الجسد) شيئان بالمعنى الذي قصده «ديكارت»، كل منهما مستقل عن الآخر بالرغم من أنهما متحدان بشكل يشوبه الغموض؟ إنني أميل إلى الاعتقاد بأن افتراض أن المادة لها وجود مستقل هو افتراض لا مُسَوِّغ له، ولا يمكن تبريره إلا على أساس إحساسنا الذي يفترض أن المادة هي على أقل تقدير علة جزئية مغايرة لنفسي، وهذا الشيء الذي هو مخالف لنفسي من المفروض أن له صفات أو كيفيات معينة تسمى بالصفات الأولية والتي تتجاوب مع أحاسيس معينة عندي.

أنا أبرر اعتقادي في هذه الصفات على أساس أن العلة يجب أن يكون بينها وبين المعلول تشابه ما. ولكن لا يوجد بالضرورة تشابه بين العلة والمعلول؛ فمثلاً إذا سبَّب نجاحي في الحياة بؤسًا لرجل آخر فإنه ليس هناك تشابه بين نجاحي وبؤسه. ومع ذلك فالتجارب اليومية والعلم الطبيعي ينبثقان من افتراض وجودٍ مستقل للمادة. فلنفترض إذن بصفة مؤقتة أن الجسد والروح كل منهما مستقل عن الآخر لكنهما متحدان بشكل غامض.

وقد كان ديكارت هو أول من قرر هذه المسألة، وأعتقد أن تقريره ورأيه النهائي فيه قد تأثّر إلى حد كبير بما ورثته المسيحية الأولى عن الديانة المانوية. ومع ذلك إذا كان الجسد والروح مستقلين، ولا تأثير لأي منهما على الآخر، فإن التغيرات التي تطرأ عليهما تحدث في خطوط متوازية تمامًا، وذلك بسبب تناسقِ سابق الإعداد كما قال الفيلسوف «ليْبِنِتْز»، وهذا القول يقلل من قدر الروح ويختزلها إلى مجرد مُشاهد سلبي لما يحدث في الجسد. أما إذا افترضنا من ناحية أخرى أن كلاًّ منهما يؤثر في الآخر، فإننا عندئذ لن نجد من الحقائق الملحوظة ما يبين كيف وأين على وجه التحديد يحدث هذا التفاعل بينهما، وأيهما الذي يبدأ بالتأثير؟ والقول بأن الروح هي عضو للجسد يسخّرها في أغراض فسيولوجية، أو أن الجسد هو أداة الروح، هذان القولان هما قضيتان متساويتان في صدقهما في نظرية التفاعل بين الروح والجسد.

وتميل نظرية «لانج» Lange عن العاطفة إلى القول بأن الجسد هو الذي يأخذ المبادرة في هذا التفاعل[١]. ومع ذلك هناك حقائق تناقض هذه النظرية، وليس في الإمكان ذكر هذه الحقائق بالتفصيل في هذا المقام. ويكفينا أن نبين أنه حتى لو أن الجسد هو الذي يأخذ المبادرة ويبدأ بالتأثير فإن العقل يدخل كعامل موافق في

(١) عُرِفت هذه النظرية أكثر باسم: نظرية العواطف عند جيمس لانج، وقد أعلن هذه النظرية عالم النفس والفيزياء الدنماركي كارل جورج لانج في كتيب بعنوان Om Sindsbevaegelser عام ١٨٨٥م، بينما كان وليم جيمس قد كتب آراء مشابهة في مقال نشره في مجلة Mind عام ١٨٨٤م، ولكي تحصل على بيان كامل عن هذه النظرية، انظر وليم جيمس في كتاب أسس علم النفس Principles of Psychology، ج٢، ص٤٤٩ وما بعدها.

مرحلة محددة من مراحل نمو العاطفة، ويصدق هذا أيضًا على المثيرات الخارجية الأخرى التي تؤثر دائمًا على العقل. أمَّا كون انفعالٍ سينمو أكثر أو أنَّ مثيرًا سوف يستمر في تأثيره فإن ذلك يتوقّف على انتباهي إليه. فموافقة العقل هي التي ستحدد في النهاية مصير الانفعال أو المنبّه الباعث له. وهكذا فإن القول بالتوازي أو القول بالتفاعل والتأثير المتبادل بين الجسد والروح كلاهما غير كافٍ.

إن العقل والجسد يتوحدان عند الفعل؛ فعندما أتناول كتابًا من فوق منضدتي فإن فعلي هذا هو فعل واحد لا يتجزأ، ومن المستحيل أن نضع خطًّا فاصلاً بين نصيب الجسد ونصيب العقل في هذا الفعل، وهما بصورة من الصور ينتميان لنفس المنظومة كما يؤكد القرآن[١] إذ يقول: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[الأعراف/ ٥٤][٢] فكيف يمكن إذن تصور مثل هذا؟

لقد رأينا أن الجسد ليس شيئًا قائمًا في فراغ مطلق، بل هو منظومة من الأحداث أو الأفعال[٣]. ومنظومة التجارب التي نسميها باسم الروح أو الذات هي أيضًا منظومة من الأفعال. وليس في هذا ما يمحو التمييز بين الروح والجسد، وإنما يُقرِّب بينهما، والخاصية المميزة للذات هي التلقائية، أما الأفعال التي تؤلف

---

(١) لمعرفة رأي إقبال الواضح عن ثنائية الجسد والروح، انظر المحاضرة السادسة، صفحة ١٢٢ (بالنص الإنجليزي).

(٢) الإشارة هنا إلى الآية: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف/ ٥٤].

(٣) انظر المحاضرة ٢ ص٢٨ (الأصل الإنجليزي).

الجسد فهي تكرر نفسها، فالجسد هو الفعل المتراكم للروح أو عادة الروح، وهو بهذا الوصف لا ينفصل عنها. الجسد عنصر دائم من عناصر الوعي، وبسبب هذه الديمومة يبدو من الخارج كشيء ثابت وإذنً فما هي المادة؟ إنها مجموعة من الذوات من رتبة متدنية، تنشأ منها ذات أعلى رتبة عندما يصل ما بينها من ترابط وتفاعل درجة معينة من التناسق. إنها العالم حين يصل إلى نقطة هدايته لنفسه. هنالك تبوح الحقيقة المطلقة بسرِّها وتشفّ عن طبيعتها المطلقة.

وحقيقة انبثاق الأعلى من الأدنى لا يسلب من الأعلى قدْره وسُموّه؛ فليس المهم أصل الشيء، وإنما المهم هو قدرة ودلالة ومنتهى هدف ذلك الأعلى الذي انبثق من الأدنى. وحتى لو اعتبرنا أصل الحياة الروحية ماديًّا بحتًا فهذا لا يعني بأي شكل أن الناشئ عن هذا الأصل قد تكيّف بالضرورة في مولده ونموه بطبيعة هذا الأصل؛ فالناشئ – كما يعلمنا دُعاة «التطور الطارئ» – هو حقيقة جديدة لا يمكن التنبؤ بها في مستوى وجودها الخاص، ولا يمكن تفسيرها تفسيرًا ميكانيكيًّا آليًّا. والواقع أن تطور الحياة يُبيِّن لنا أنه بالرغم من أن المادي في البداية يتحكم في العقلي، فإن العقلي مع نمو قدرته يتجه إلى السيطرة على ما هو مادي، وربما في نهاية المطاف يصل إلى حالة من الاستقلال التام.

بل إنه لا يوجد شيء على مستوى مادي بحت، بمعنى أن ماديته غير قادرة أساسًا على إبداع التركيبة الخالقة التي نسميها الحياة والعقل، والتي تحتاج إلى ألوهية متعالية كي تخصّبها بالإحساس والعقل. والذات المطلقة القادرة على

ذلك حاضرة متجلّية في الطبيعة، يصفها القرآن بأنها: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[الحديد / ٣].

هذه النظرة إلى الموضوع تثير سؤلاً بالغ الأهمية. فقد رأينا أن الذات ليست شيئًا جامدًا فهي تنظم نفسها في الزمان، وتتشكّل وتنتظم بتجربتها الخاصة. وقد اتضح أيضًا أن تيارات السببية تنساب إليها من الطبيعة، كما تنساب السببية منها إلى الطبيعة. فهل تقرر الذات إذن نشاطها الخاص بها؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون تقرير الذات لنفسها بالنسبة للجبرية في الترتيب الزماني المكاني؟ هل العليَّة الشخصية نوع خاص من العليَّة؟ أم أنها ليست إلا شكلاً مستترًا من آليَّة الطبيعة؟ يدَّعي البعض أن هذين النوعين من الحتمية لا يستبعد أي منهما الآخر وأن المنهج العلمي يمكن تطبيقه على السلوك الإنساني كما يُطبَّق على غيره، فمن المفهوم أن سلوك الإنسان في التفكير تتنازعه دوافع متصارعة، ندركها لا بوصفها نزعات (في الذات حاضرة أو موروثة) للفعل أو عدم الفعل، ولكن بوصفها قوى خارجية متعددة تتصارع فيما بينها في حلبة العقل، إلا أن الاختيار النهائي يعتبر بمثابة حقيقة يقررها أشد هذه القوى المتصارعة، وليس نتيجة للدوافع المتنافسة مثل المعلول المادي البحت[1]. ومع ذلك فإنني متمسك بالرأي القائل بأن الجدل الناشب بين دعاة الآلية ودعاة الحرية قد نشأ عن نظرة خاطئة للنشاط العقلي، اضطر علم النفس الحديث إلى اتباعها في تقليده الخانع للعلوم الطبيعية،

(١) انظر وليم جيمس، المصدر السابق، ج٢، ص٥٤٩.

متناسيًا استقلاله كعلمٍ له مجموعة خاصة من الحقائق يتناولها بالملاحظة. والرأي القائل بأن نشاط الذات هو سلسلة متتابعة من التصورات والأفكار التي يمكن تحليلها تحليلاً نهائيًّا إلى وحدات من الأحاسيس، هذا الرأي ليس إلا شكلاً آخر من أشكال المادية الذرية التي يقوم العلم الحديث على أساسها. ومثل هذا الرأي لا يمكنه إلا أن يؤدي إلى فرضية لصالح التفسير الميكانيكي للشعور.

ومع ذلك فهناك بعض العزاء نجده في مدرسة علم النفس الألمانية الحديثة المعروفة باسم «الجشطلت»[١]، والتي قد تنجح في تحقيق استقلال «علم النفس» كعلم، كما قد تُحقَّق في النهاية نظرية «التطور الطارئ» استقلالَ علم «البيولوجيا». وقد علّمتنا مدرسة «الجشطلت» الحديثة أن الدراسة الدقيقة للسلوك العقلي تكشف عن حقيقة أن «الاستبصار» فوق كونه مجرد تتابع الأحاسيس[٢] هو تقييم الذات لما بين الأشياء من علاقات زمانية ومكانية وسببية، بمعنى آخر اختيار المعطيات في كُلٍّ مركَّب، في ضوء الغاية أو القصد الذي تستهدفه الذات في وقت معين.

هذا الشعور بالكدح في ممارسة الفعل القصدي، والنجاح الذي أحققه بالفعل في الوصول إلى أهدافي هو ما يقنعني بكفاءتي من حيث إني علَّة شخصية.

---

(١) هذه المدرسة معروفة أكثر باسم «علم نفس الجشطلت»، وهي مدرسة ألمانية تكوّنت نتيجة لاندماج عمل ثلاثة علماء هم «م. فرتهيمر» و«ك. كوفكا» و«ف. كوهلر» خلال الأعوام من ١٩١٢م إلى ١٩١٤م، وقد جاءت هذه المدرسة كرد فعل ضد فكرة العناصر النفسية لمدرسة علم النفس التحليلي؛ لأن ما ندركه ليس عناصر منفصلة حسية كانت أو غير حسية وإنما ندرك أشكالاً أو تشكيلات أو صورًا.

(٢) كان «كوهلر» هو أول من شرح فكرة «الاستبصار» في كتابه The Mentality of Apes، تمت ترجمته لأول مرة إلى الإنجليزية عام ١٩٢٤م.

والسّمة الأساسية للفعل القصدي هو استشرافه لموقف مستقبلي لا يفسح مجالاً لأيّ تفسير فسيولوجي.

وحقيقة الأمر هي أن سلسلة السببية التي نحاول أن نجد فيها مكانًا للذات هي نفسها بناء اصطنعته الذات لأغراضها الخاصة؛ فالذات مطالبة بأن تعيش في بيئة معقدة التركيب لا يمكنها الحفاظ فيها على حياتها بدون اختزالها إلى منظومة تمنحها نوعًا من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء من حولها. وبناءً على هذا فإن فكرة الذات عن بيئتها كمنظومة من علة ومعلول هي وسيلة للذات لا يمكن لها أن تستغني عنها، ولكنها ليست التعبير النهائي عن طبيعة الحقيقة. ومن المؤكد أن تفسير الذات للطبيعة بهذه الطريقة جعلها تفهم بيئتها وتسيطر عليها، ومن ثَمّ اكتسبت حريتها وضاعفت قوتها[١].

وهكذا فإن عنصر التوجيه والتحكم الموجِّه في نشاط الذات يبين بوضوح أن الذات هي عليَّة شخصية حرة، وأنها تسهم بنشاطها في إطار حياة الذات المطلقة وحريتها. والذات المطلقة إذ أفاضت على «ذات» متناهية بالقدرة على المبادرة الخاصة، قد وضعت حدًّا على إرادة ذاتها الحرّة. وحرية السلوك الواعي للذات المتناهية هذه تتسق مع الرؤية القرآنية القائلة بنشاط الذات، وهناك آيات واضحة الدلالة في هذه النقطة لا مجال للشك فيها، مثل قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف / ٢٩].

(١) هذه إحدى القضايا الدقيقة في تاريخ الفكر الإسلامي لحل المشكلة الدائرة عبر العصور حول الجدل بين الجبر والاختيار، ومحاولة تأسيس قاعدة صحيحة للحتمية النفسية.

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء/ ٧].

والواقع أن الإسلام يعترف بحقيقة هامة في سيكولوجية الإنسان، وهي أن قدرة الإنسان على السلوك الحُر (أي حرية الاختيار) قد تعلو وتهبط، والإسلام يحرص على بقاء القدرة على حرية الاختيار عاملاً ثابتًا لا يتناقص في حياة الذات، ولذلك كانت إقامة الصلاة في مواقيتها اليومية، وِفْقًا لما يؤكده القرآن تستعيد للنفس سكينتها، حيث تقرّبها وتصلها بالمصدر المطلق للحياة والحرية، والصلاة بذلك يُقصد بها إنقاذ الذات من المسلسل الميكانيكي للنوم والعمل؛ أي أن الصلاة في الإسلام هي مهرب الذات وخلاصها من الميكانيكية إلى الحرية.

ومع ذلك لا يمكن إنكار أن فكرة القَـدَرِ منبثة في ثنايا القرآن، وهذه مسألة جديرة بالاعتبار، وبخاصة أن «شبنجلر» في كتابه «سقوط الغرب» بَدَا أنه يعتقد بأن الإسلام ليس إلا إنكارًا للذات ونفيًا تامًّا لها[١]. وقد سبق أن شرحت لكم رأيي في (القدر) كما نجده في القرآن[٢]. وهناك كما أشار «شبنجلر» نفسه طريقتان لجعل العالم ملكًا لنا؛ الطريقة الأولى عقلانية والأخرى قد نُسمِّيها حيوية إذ لا نجد لها تسمية أخرى أفضل من ذلك.

(١) انظر كتاب The Decline of the West، ج٢، ص٢٤٠؛ حيث يقول شبنجلر: «ولكن ما يُشكّل الإسلام على وجه الدقة هو استحالة وجود الذات كقوة حرَّة في مواجهة ما هو إلهي»، وهو يرى استحالة وجود الذات المفكرة المؤمنة العارفة في جميع الديانات.

(٢) انظر المحاضرة الثانية ص٤٠ في الأصل الإنجليزي.

تقوم الطريقة العقلانية على فهم العالم كمنظومة مُحكمة جامدة من العلة والمعلول. أما الطريقة الحيوية فهي القبول المطلق بضرورة الحياة كأمر محتوم لا مفر منه، فالحياة بكلّيتها، إذ تتكشف عن ثرائها الجوّانيّ تخلق الزمان المتسلسل.

وهذه الطريقة الحيوية للتناغم مع الكون هي ما يصفه القرآن بالإيمان، فالإيمان ليس مجرد اعتقاد سلبي بقضية أو أكثر من نوع معين، وإنما هو تأكيد حيّ تولّد عن تجربة نادرة. والشخصيات القوية وحدها هي القادرة على الارتفاع إلى هذه التجربة وما تتضمنه من جبرية عالية وإيمان بالقضاء والقدر. يُروى عن نابليون أنه قال: «إنني شيء لا شخص». وتلك إحدى الوسائل التي تعبّر بها تجربة التوحّد عن نفسها، كما تطالعنا في تاريخ التجربة الدينية في الإسلام؛ فالرسول ﷺ يصف هذه الحال بأنها تَمَثُّلُ الإنسانِ بالصفات الإلهية[١]*، وقد وجدت هذه التجربة تعبيرًا عنها في مثل عبارة الحلاج: «أنا الحق»، وعبارة النبي عن ربّ العزة في حديث قدسي: «أنا الدهر»*، وعبارة سيدنا عليّ: «أنا القرآن المتحدِّث»، وقول «بايزيد: «المجدُ لي». وفي تجربة التوحّد في التصوف الإسلامي ذي المستوى الرفيع لا نجد ذاتًا متناهية تتلاشى هويتها بنوع من الاندماج في الذات اللامتناهية، وإنما هي تنزلات اللامتناهي في عناق المحب للمتناهي[٢].

---

(١) * يشير المؤلف إلى الحديث القدسي عن العبد الذي ما يزال يتقرب إلى الله بالنوافل حتى يصبح عبدًا ربانيًا: يكون الله هو عينه التي يبصر بها، ويده التي يبطش بها.. إلى آخر الحديث.
* يشير إلى الحديث القدسي: «لا تسبُّوا الدهر فأنا الدهر».

(٢) انظر مقدمة أسرار النفس The Secrets of the Self الترجمة الإنجليزية للقصيدة الفلسفية للعلامة إقبال: أسراري خودي، ص١٨ و١٩ من الأصل الإنجليزي١٩.

أو كما يقول «جلال الدين الرومي»: المعرفة الإلهية تنساب في معرفة الوليّ، ولكن كيف يمكن أن يصدِّق الناس مثل هذا الكلام؟

القدرية التي تنطوي عليها هذه النزعة ليست في الحقيقة إنكارًا للذات كما يبدو في اعتقاد «شبنجلر»، وإنما هي حياة وقوة بلا حدود، إنها لا تعرف العوائق، هذا الإيمان العميق بالقدر هو الذي يجعل الإنسان يقيم صلواته بكل سكينة واطمئنان بينما الرصاص ينهال من حوله. ولكنك قد تقول: أليس صحيحًا أن نوعًا رديئًا من القول بالقدَرية قد ساد في العالم الإسلامي لقرون عديدة؟ هذا صحيح. كما أن له خلفية تاريخية تحتاج إلى معالجة مستقلّة، ولكن يكفينا هنا أن نبين كيف أنَّ نوعَ القدرية التي لخصها نُقَّاد أوروبا في كلمة «Qismat» «القسمة» كانت ترجع في جانب منها إلى الفكر الفلسفي، وفي جانب آخر إلى المنافع الشخصية والانتهازية السياسية، كما ترجع في جانب ثالث إلى الوهَن التدريجي الذي أصاب القوة الدافعة للحياة، التي فجّرها الإسلام في بداية عهده بين أتباعه.

أما الفلسفة فقد كانت تبحث عن معنى العلَّة من ناحية إسنادها إلى الله، واتخذت الزمن أساسًا للعلاقة بين العلَّة والمعلول، فلم يكن أمامها سوى أن تصل إلى فكرة عن إلهٍ متعالٍ على الكون سابق له في الوجود، يؤثر فيه من الخارج. وهكذا تصورت الله باعتباره آخر حلقة في سلسلة السببية ومن ثم، فهو الخالق الحقيقي لكل ما يحدث في الكون، ولا شك أن المادية العملية للحُكَّام الأمويين الانتهازيين في دمشق هي التي جعلتهم يحتاجون إلى مسمار يعلقون

عليه جريمتهم في «كربلاء»، وليحفظ لهم ثمار تمرد معاوية (على الخلافة الراشدة) من أن تقضي عليها ثورة محتملة تقوم بها الجماهير ضدهم، فروّجوا للقدرية. ويُروى أن «معبدًا» قال للحسن البصري: إن بني أمية يسفكون دماء المسلمين ويقولون إن ما يفعلونه يجري على قدر الله، فأجابه الحسن البصري: «إنهم أعداء الله وإنهم لمفترون»[١]. وهكذا نشأ القول بقدرية مشينة أخلاقيًّا برغم المعارضة الصريحة لعلماء الدين، وقامت نظريةٌ دستوريةٌ في الحكم وهي المعروفة باسم «الحقيقة التي تم إنجازها» (أو سياسة الأمر الواقع)[٢]؛ وذلك لمساندة المصالح الخاصة المكتسبة، وليس هذا بالأمر الذي يثير الدهشة ألبتَّة؛ ففي زماننا هذا لجأ الفلاسفة إلى نوع من التبريرات العقلية لاعتبار النظام الرأسمالي الحالي غاية الكمال في بناء المجتمع؛ ومن الأمثلة الواضحة في هذا الموضوع رأي «هيجل» عن الحقيقة من حيث إنها لانهائية العقل، وما يترتّب عليه من معقولية أساسية للواقع. وكذلك رأْي «أوجست كونت» في المجتمع باعتباره كائنًا عضويًّا قد تم فيه إلى الأبد تعيين وظيفة كل عضو، ويبدو أن نفس الشيء قد حدث في الإسلام. ولما كان المسلمون عادة ما يبحثون في القرآن عن تبرير لنزعاتهم المختلفة، حتى ولو

(١) انظر ابن قتيبة كتاب المعارف نشر أوكاشاه، ص٤٤١، وانظر أيضًا، أوبرمان، في «الدين السياسي في صدر الإسلام»، حسن البصري، بحث علمي عن القدر، منشور في: Journal of the American Oriental Society، سنة ١٩٣٥م، ص١٣٨ إلى ١٦٢.

(٢) انظر د. ب. ماكدونالد في كتابه: Development of Muslim Theology ص١٢٣ و١٢٤، وقد لاحظ إقبال رأي ابن ماجة عن (البيعة بالقوة والقهر) ولاحظ أن: (هذا الرأي الانتهازي ليس له سند في شريعة الإسلام). انظر مقالته بعنوان: الفكر السياسي في الإسلام، المنشورة في مجلة Sociological Review، ع١، سنة ١٩٠٨م، صفحة ٢٥٦.

كان ذلك على حساب معانيه الواضحة، فإن التأويل القَدَرِيّ كان له أكبر الأثر على الشعوب المسلمة. وأستطيع أن أعرض لكم أمثلة عديدة فيما يتعلق بهذا الخصوص، أمثلة تدل على سوء التأويل الواضح للقرآن، ولكن ذلك الموضوع يتطلب دراسة خاصة، وقد حان الآن الوقت كي ننتقل إلى موضوع الخلود.

ليس هناك عصر من العصور كثرت فيه الكتابة عن موضوع الخلود كما حدث في عصرنا هذا، وما زالت هذه الكتابات تتْرى رغم انتصارات المادية الحديثة. ومع ذلك فإن الجدل الميتافيزيقي البحت لا يعطينا إيمانًا جازمًا بالخلود الشخصي. ونجد في تاريخ الفكر الإسلامي أن ابن رشد قد اقترب من موضوع الخلود بوجهة نظر ميتافيزيقية بحتة، ولكنّي لأجْرُؤُ على القول بأنه لم يتوصّل إلى نتائج؛ فلقد فرّق ابن رشد بين الحس والعقل، رُبّما بسبب استعمال القرآن لكلمتيْ: النفس والروح. وهذان التعبيران وما قد يبدو في ظاهرهما من إيحاء بأن هناك صراعًا بين مبدأين متضادين في الإنسان هو ما ضلّل الكثيرين من مفكري الإسلام، ومع ذلك إذا كان ابن رشد قد أقام ثنائيته على أساس من القرآن فإنني أخشى عندئذ أن يكون ابن رشد مخطئًا، وذلك لأن كلمة «نفس» لا يبدو أن القرآن قد استخدمها بأي معنى اصطلاحي من النوع الذي تخيّله علماء الكلام في الإسلام.

والعقل – حسب رأي ابن رشد – ليس صورة للجسد، وإنما هو ينتمي إلى منظومة مختلفة من منظومات الوجود، وهو يتعالى على الفردية، أي أن العقل – بناءً على ذلك – واحد كليّ وأزليّ. وهذا معناه بوضوح أنه لما كانت وحدة

العقل الكلي تتعالى على الفردية، فإن ظهور العقل كوحدات متعددة في أشخاص بشريين كثيرين هو مجرد وهم. وقد يكون معنى وحدة العقل الأبديّ كما يرى «رينان» هو خلود الإنسانية والحضارة، ولا يعني بالتأكيد الخلود الشخصي[١].

والواقع أن رأي «ابن رشد» يشبه رأي «وليم جيمس» عن آلية فائقة من الوعي تؤثر في وسط مادي هو الجسد لفترة ما ثم تتخلّى عنه لاهيةً[٢]. وفي الأزمنة الحديثة يتّجه الجدل حول الخلود الشخصي بِحُسْبانِهِ أخلاقي في مجمله، ولكن الحجج الأخلاقية مثل تلك التي أوردها «كانط»، والمراجعات الحديثة لحججه، تعتمد جميعًا على نوع من الإيمان بتحقّق مطلب العدالة، أو بعمل الإنسان المتفرد الذي لا يمكن التعويض عنه باعتباره ساعيًا وراء مثل عليا لامتناهية؛ حيث يرى «كانط» أن الخلود وراء مجال العقل النظري، وأنه إحدى مسلمات العقل العملي وبديهية من بديهيات الوعي الأخلاقي؛ فالإنسان يطلب الخير الأعلي ويسعى إليه، ذلك الخير الذي يتضمن كُلاًّ من الفضيلة والسعادة. ولكن الفضيلة والسعادة والواجب والميل عند «كانط» هي أفكار غير متجانسة، ولا يمكن تحقيق الوحدة فيما بينها، في الفترة القصيرة لحياة الإنسان السَّاعي إليها في هذا العالم المحسوس، ولذلك فنحن مضطرون إلى افتراض حياة خالدة لاستكمال

(١) انظر رينان Averroes es et L’ averroisme، ص١٣٦ وما بعدها، كما نقلها واقتبسها ر. أ. تسانوف في كتابه: مشكلة الخلود، ص ٧٦.

(٢) انظر وليم جيمس في Human Immortality، ص٣٢.

التقدم الشخصي نحو الوحدة بين فكرتيْ الفضيلة والسعادة المتباينتين، وكذلك التسليم بوجود الله الذي سيحقق في النهاية هذه الوحدة.

وعلى أية حال ليس من الواضح لنا سبب أن يقتضي تلاقي الفضيلة والسعادة وقتًا لامتناهٍ، ولا الكيفية التي سيحقق الله بها اتحاد هاتين الفكرتين المتباينتين. وهذه الأدلة غير القاطعة في الحجج الميتافيزيقية دفعت كثرةً من المفكرين إلى الاقتصار على مواجهة اعتراضات المادية الحديثة، التي ترفض الخلود وتعتبر أن الوعي هو مجرد وظيفة للمخ، ومن ثم فإن الوعي يتوقف بتوقف عمل المخ.

ويعتقد وليم جيمس أن هذا الاعتراض على الخلود يكون صحيحًا فقط إذا كانت وظيفة المخ منتجة للحالات العقلية[١]. ولكن مجرد أن حالات عقلية معينة تتغيّر مصاحبةً لتغيّرات جسدية معينة لا يبرر الاستنتاج بأن التغيّرات العقلية تنتج بالضرورة عن تغيّرات جسدية؛ فوظيفة المخ ليست بالضرورة منتِجة لهذه الحالات العقلية، وإنما قد تكون وظيفته مجيزة أو ناقلة مثل وظيفة الزناد في القوس أو وظيفة العدسة العاكسة[٢]. وهذا الرأي الذي يشير إلى أن حياتنا الجُوَّانية ترجع إلى عملية فينا ذات نوع من الآلية الفائقة للوعي، تختار لتأثيرها وسطًا ماديًّا بطريقة ما لمدة قصيرة، هذا الرأي لا يعطينا أي ضمان لاستمرار مضمون تجربتنا الحقيقية.

---

(١) نفس المصدر: صفحة ٢٨.

(٢) نفس المصدر: صفحة ٢٩.

ولقد أوضحتُ في هذه المحاضرات الطريقة الملائمة لمواجهة المادية والرد عليها الرد الأمثل[١]؛ فالعلم لابد أن يختار بعض نواحٍ معينة من الحقيقة فقط كي يقوم بدراستها ويستبعد ما عدا هذه النواحي. ومن التعسف الدوجماطيقيّ أن يدَّعي العلم بأن ما تخيّره من وجوه الحقيقة هو وحده الجدير بالدراسة؛ فمما لا شك فيه أن للإنسان جانبًا يتعلق بالمكان، ولكن ليس هذا هو كل ما للإنسان من جوانب، بل توجد لديه جوانب أخرى مثل: التّقييم، وخاصية التوحد في التجربة القصدية، والبحث عن الحقيقة، كل هذا يجب أن يستبعده العلم من مجال دراسته؛ وذلك لأن فهم هذه الأمور يستلزم مقولات مختلفة عن تلك التي يستخدمها العلم[٢]. ومع ذلك فهناك في تاريخ الفكر الحديث رأي إيجابي واحد عن الخلود وأقصد بذلك مذهب «نيتشه» عن «العود الأبدي»[٣]. وهذا الرأي يستحق بعض الاعتبار، لا لأن نيتشه فقط قد تشبث به في حماسة كحماسة الأنبياء، ولكن أيضًا لأنه يكشف عن اتجاه حقيقي في العقل الحديث.

وقد طرأت فكرة العود الأبدي على عقول كثيرة، في نفس الفترة الزمنية تقريبًا التي طرأت فيها على عقل «نيتشه» كإلهام شعري، كما أن بذورها موجودة

---

(١) انظر المحاضرة الثانية: ص٢٦ – ٢٨ وكذلك ص٨٣.

(٢) هذه الفقرة يبدو أنها قريبة جدًا من تلك التي اقتبسها من كتاب إدينجتون بعنوان: Nature of the physical world ص٣٢٣، بالمحاضرة السابعة ص ١٤٧ من الأصل الإنجليزي.

(٣) انظر ر. أ. تسانوف، المرجع السابق ص١٤٣ – ١٧٨ تقرير يستحق التقدير عن مذهب «نيتشه» في «العود الأبدي».

أيضًا عند «هربرت سبنسر»[١]. والحقيقة أن ما جذب هذا النبي العصري[يقصد نيتشه] إلى هذه الفكرة هو قوتها أكثر من وضوحها المنطقي. وهذا في حد ذاته دليل على حقيقة أن الآراء الإيجابية في الأمور المطلقة هي من نتاج الإلهام أكثر منها نتاج الميتافيزيقا. على أن نيتشه قد صاغ مذهبه على شكل النظرية المحكمة منطقيًّا، وأعتقد أنه من حقّنا أن ندرسها في هذا الإطار:

يقوم مذهب «نيتشه» على افتراض أن كمية الطاقة في الكون ثابتة وبالتالي نهائية، وليس المكان إلا صورة ذاتية، ولا معنى للقول بأن العالم في المكان بمعنى أنه قائم في فضاء خالٍ تمامًا. على أن «نيتشه» يخالف «كانط» و«شوبنهور» في رأيه عن الزمن؛ فالزمن ليس صورة ذاتية بل هو عملية حقيقية لانهائية، ولا يمكن تصورها إلا على أنها «دورية»[٢]. وهكذا فمن الواضح أنه لا يمكن أن تتبدد الطاقة في مكان خالٍ لانهائي. ومراكز هذه الطاقة محدودة العدد ويمكن بكل دقة حساب تركيباتها، وليس هناك بداية أو نهاية لهذه الطاقة الدائمة النشاط، وليس لها توازن ولا تغيير أول أو تغيير أخير.

ولمَّا كان الزمن لانهائيًّا، فإن كل التركيبات الممكنة لمراكز الطاقة قد تم استنفادها، فلا توجد أحداث جديدة في الكون، وكل ما يحدث الآن قد حدث من قبل مرات لانهاية لعددها، وسوف يستمر في الحدوث في المستقبل مرات

(١) انظر هـ. سبنسر First Principles، ص٥٤٩ وما بعدها.
(٢) انظر تسانوف المصدر السابق، ص١٦٢ و١٦٣.

لانهاية لعددها. ونظام الأحداث في الكون (حسب رأي نيتشه) يجب أن يكون ثابتًا غير قابل للتغيير؛ لأنه لَمَّا كان قد انقضى زمن لانهائي، فلابد أن مراكز الطاقة (خلال هذا الزمن) قد شكّلت أوضاعًا خاصة محددة من السلوك، وأن كلمة «العَوْد» نفسها تدل على هذا الثبات. وفوق هذا لابد من استنتاج أن ما حدث من توافقات بين مراكز الطاقة فيما مضى يجب أن يعود دائمًا، وإلا فلا ضمان حتى لعودة الإنسان الأعلى «السوبرمان».

«كل شيء عاد: نجم (الشِّعْرَى اليمانية) والعنكبوت، وأفكارك في هذه اللحظة. وفكرتك الأخيرة هذه عن أن كل شيء سوف يعود. يا رفيقي الإنسان: إن حياتك كلها مثل الساعة الرَّملية سوف يعاد ملؤُها دائمًا، وسوف تُفرغ مرة بعد أخرى. هكذا إلى الأبد. وتلك الدائرة التي أنت فيها مجرد حبّة سوف تتلألأ من جديد إلى الأبد»[١].

هذا هو مذهب نيتشه في العَوْد الأبدي، وما هو إلا نوع من الميكانيكية الآلية الأكثر جمودًا، إنه لا يقوم على حقيقة مؤكدة، وإنما فقط على فرض صالح للعمل في مجال العلوم.

كما أن «نيتشه» لم يتناول بطريقة جدّية مسألة الزمن؛ فهو ينظر إلى الزمن بموضوعية، ويعتبره مجرد سلسلة لا متناهية من الأحداث التي تعود إلى نفسها

---

(١) انظر أوسكار ليفي، في الأعمال الكاملة لفردريك نيتشه، ج١٤، ص٢٤٨ و٢٥٠.

مرة بعد أخرى، ومن المؤكد أن الزمن باعتباره حركة دائرية أبدية يجعل الخلود أمرًا لا يمكن احتماله على وجه الإطلاق. ولقد شعر «نيتشه» نفسه بهذا فوصف مذهبه لا من حيث هو مذهب عن الخلود، وإنما بصفته رؤية للحياة تجعل الخلود محتملاً[١]. وما الذي يجعل الخلود محتملاً حسب مذهب نيتشه؟ إن توقّع تكرار توافق مراكز الطاقة التي تشكل وجودي الشخصي، هوعامل ضروري في ميلاد هذا المركّب المثالي الذي يسميه السوبرمان. ولكن السوبرمان قد تواجد من قبل مرات لانهاية لها، وميلاده أمر حتمي، فكيف يعطيني المتوقع أي رجاء؟ إننا نتطلّع فقط إلى ما هو جديد بإطلاق، وما هو جديد بإطلاق عند «نيتشه» ليس أكثر من جبرية هي أسوأ مما تتضمنه كلمة «قسمة». هذا المذهب، فضلاً عن عجزه عن تهيئة الكائن الإنساني للكفاح في الحياة، يميل إلى القضاء على ميوله للعمل، ويرخي من توتر الذات[٢].

وإذا انتقلنا الآن إلى تعاليم القرآن نجد أن نظرة القرآن إلى مصير الإنسان نظرة أخلاقية في جانب منها وبيولوجية في جانبها الآخر. قلت: بيولوجية في جانب منها؛ لأن القرآن في هذا الصدد يضع أحكامًا ذات طبيعة بيولوجية لا نستطيع فهمها بدون رؤية أكثر عمقًا لطبيعة الحياة. فهو مثلاً يذكر لنا حقيقة

---

(١) انظر ليفي، نفس المصدر: ج١٦ ص٢٧٤، وانظر نفس المصدر أيضًا: ص١٧٧.

(٢) انظر المحاضرة الخامسة صفحة ١١٣، من النص الإنجليزي، حيث يقول إقبال: «مهما كان المبدأ الذي نحكم به على الخطوات المتقدمة لحركة الخلق فإن الحركة نفسها إذا تصورناها كحركة دورية فإنها تكفّ عن كونها خلاَّقة. فإن العود الأبدي ليس خلقًا أبديًّا وإنما هو تكرار أبدي».

«البرزخ»[١] وهي ربما كانت نوعًا من التوقف والترقب ما بين الموت والبعث. ويبدو أن البعث أيضًا قد تم فهمه بطرق مختلفة، فالقرآن لا يؤسس إمكانية البعث على دليل البعث الفعلي لشخص تاريخي كما فعلت المسيحية (بالنسبة لقيام المسيح من الموت)، وإنما يبدو أن القرآن قد تناول مسألة البعث وناقشها باعتبارها ظاهرة كونية من ظواهر الحياة بمعنى ما، وأنه يصدق على الطير والحيوان كما يصدق على الإنسان، وفي ذلك يقول:

﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام / ٣٨].

ومع ذلك فقبل أن نتطرّق إلى تفاصيل رؤية القرآن للخلود الشخصي يجب أن نلاحظ أمورًا ثلاثة واضحة تمامًا في القرآن، لا يُختلف عليها في الرأي، ولا ينبغي الاختلاف عليها وهي:

أن الذات لها بداية في الزمان وليس لها وجود سابق على ظهورها في النظام المكاني الزماني، وهذا واضح من الآية التي ذكرتها آنفًا منذ دقائق قليلة[٢].

---

(١) «برزخ» حسبما ورد في قاموس لين وعنوانه: Arabic–English Lexicon، معناه شيء يقع بين أي شيئين أو قضيب أو عائق أو شيء يفصل بين شيئين؛ وكلمة برزخ كدلالة على الحالة بين الموت والبعث. قد وردت في القرآن الكريم: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ. لَعَلِّيٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ ۚ كَلَّآ ۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا ۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون/ ٩٩ – ١٠٠].

(٢) الإشارة هنا إلى الآيات القرآنية رقم ١٢ – ١٤ من سورة المؤمنون.

أن القرآن يُقرِّر استحالة العودة إلى الأرض، ويتضح هذا في الآيات التالية: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ رَبِّ ٱرۡجِعُونِ . لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ﴾ [المؤمنون/ ٩٩ - ١٠٠].

﴿ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا ٱتَّسَقَ . لَتَرۡكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٖ ﴾ [الانشقاق/ ١٨ - ١٩].

﴿ أَفَرَءَيۡتُم مَّا تُمۡنُونَ . ءَأَنتُمۡ تَخۡلُقُونَهُۥٓ أَمۡ نَحۡنُ ٱلۡخَٰلِقُونَ . نَحۡنُ قَدَّرۡنَا بَيۡنَكُمُ ٱلۡمَوۡتَ وَمَا نَحۡنُ بِمَسۡبُوقِينَ . عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمۡثَٰلَكُمۡ وَنُنشِئَكُمۡ فِي مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ [الواقعة/ ٥٨ - ٦١].

أن نهاية الأجل ليست نكبة: ﴿ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا . لَّقَدۡ أَحۡصَىٰهُمۡ وَعَدَّهُمۡ عَدّٗا . وَكُلُّهُمۡ ءَاتِيهِ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَرۡدًا ﴾(١) [مريم/ ٩٣ - ٩٥].

وهذه المسألة بالغة الأهمية، ويجب فهمها فهمًا صحيحًا برؤية تضمن فهمًا واضحًا لنظرية الإسلام في الخلاص. فالذات المتناهية (الإنسان) بشخصيتها المتفردة التي لا يمكن أن يحل محلها غيرها هي التي سوف تقف أمام الذات المطلقة (لله سبحانه وتعالى)، لترى بنفسها عاقبة أعمالها في الماضي، ولتحكم على مصيرها المنتظر.

(١) انظر أيضًا [الأنعام/ ٩٤]، و[مريم/ ٨٠].

﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا . ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾ [الإسراء/ ١٣ - ١٤].

ومهما يكن المصير النهائي للإنسان فإنه لا يعني فقدان فرديته؛ فالقرآن لا يقصد اعتبار التحرر الكامل من المتناهي هو أقصى حالات النعيم البشري. وإنما «جزاؤه الأوفى»[(١)] يكمن في النمو التدريجي لسيطرته على نفسه، وفي تفرّده وقوة نشاطه بوصفه ذاتًا.

بل إنه حتى مشهد الدمار الكوني العام الذي يسبق يوم الحساب مباشرة[(٢)] لا يمكن أن يؤثر على الاطمئنان الكامل للذات التي اكتمل نموها (النفس المطمئنة): ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ﴾[(٣)] [الزمر/ ٦٨].

ومن يكون موضوع هذا الاستثناء إلا أولئك الذين بلغت لديهم الذات أقصى درجات القوة؟ وتصل الذات إلى قمة نمائها عندما تتمكن من الامتلاك الكامل للنفس حتى في حالة الاتصال المباشر بالذات المحيطة بكل شيء، مثلما يقول القرآن عن رؤية النبي ﷺ للذات المطلقة: ﴿ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴾ [النجم/ ١٧]. وهذا هو المثل الأعلى للإنسانية الكاملة في الإسلام. ولا يوجد تعبير أدبي أفضل

(١) ترجمة للتعبير القرآني ﴿أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ الموجود في السور الآتية: [فصّلت/ ٨]، و[الانشقاق/ ٢٥] وكذلك [التين/ ٦].
(٢) الإشارة هنا هي للآيات القرآنية التالية: [الحاقة/ ١٣ – ١٨]، و[المرسلات/ ٨ – ١١].
(٣) انظر أيضًا الآيات القرآنية: [طه/ ١١٢] و[الأنبياء/ ١٠٣] و[القارعة/ ٦ –٧].

من بيت الشعر الفارسي الذي يصور تجربة النبي المقدسة وهو يتلقّى إشراق النور الإلهي:

«لقد خرَّ موسى صعقًا لمجرد لمعة من إشراق نور الحق، أما أنت فقد شاهدت مبتسمًا جوهر الحق بكامله»[١].

ومن الواضح أن التصوف المنادي بوحدة الوجود لن يتقبّل هذه الرؤية، بل يثير مشكلات فلسفية الطابع: كيف يمكن للذات اللاَّمتناهية والذات المتناهية ألاّ تتداخلا؟ هل يمكن للذات المتناهية بوصفها هذا أن تحتفظ بتناهيها إلى جانب الذات اللاَّمتناهية؟ هذه الإشكالية قائمة على سوء فهم للطبيعة الحقيقية للاّمتناهي؛ فاللاتناهي الحقيقي لا يعني الامتداد إلى غير نهاية والذي لا يمكن تصوره بدون الإحاطة بكل الامتدادات المتناهية المتاحة، وإنما طبيعة اللامتناهي تكمن في الشدّة لا في الامتداد.

وعندما نُثبِّت نظرنا محملقين لحظةً في الشدَّة، فإننا في تلك اللحظة نبدأ في رؤية أن الذات المتناهية يجب أن تكون متمايزة عن اللامتناهي، وإن تكن غير منعزلة عنه. فإذا نظرتَ إليَّ باعتبار الامتداد فإني مندمج في النظام (المكاني –

(١) يشير هذا إلى الفرق بين لقاء النبي بالله كما قرره القرآن في [النجم/ ١٧]، وبين لقاء النبي موسى كما ورد في [الأعراف/ ١٤٣].
والإشارة إلى الشعر الفارسي (الذي نسبه البعض إلى الشاعر الصوفي «جمالي» من «دلهي» والذي توفي عام ٩٤٢هـ/ ١٥٣٥م).

الزماني) الذي أنتمي إليه، أما إذا نظرتَ إليَّ باعتبار الشدة فإني أعتبرُ نفس النظام بصفته كائنًا آخرَ مغايرًا ومواجهًا لي، وأجنبيًّا عني بالكامل، فأنا متمايز عن ذلك الذي أعتمد عليه في حياتي ومعاشي ولكني وثيق الاتصال به.

إذا فهمنا بوضوح هذه المسائل الثلاثة أصبح من السهل علينا أن نتصور بقية الرؤية القرآنية، فالإنسان - حسبما ورد في القرآن - مفتوح أمامه باب الانتماء إلى معنى الكون، وأن يصبح خالدًا، وذلك في قوله: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى . أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ . ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ . فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ . أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧيَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة/ ٣٦ - ٤٠]. إنه لأمر لا يمكن أبدًا احتمال حدوثه أن كائنًا استغرق تطوره ملايين السنين يُلقى به كشيء لا جدوى منه، لكن بحسبانه ذاتًا تنمو دومًا وتتزكى يمكنه الانتماء إلى معنى الكون:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا . قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا . وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس/ ٧ - ١٠]. وكيف تكون تزكية النفس وإنقاذها من الفساد؟ يكون هذا بالعمل: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ . ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ[1]﴾ [الملك/ ١ - ٢]، فالحياة تفسح مجالاً لنشاط الذات، والموت هو أول اختبار للنشاط التركيبي لها؛ فليس هناك أعمال ينشأ عنها لذة وأعمال ينشأ عنها ألم، وإنما يوجد فقط أعمال تعمل على

(١) إن العمل أو السلوك لهو في غاية الأهمية حسبما ورد في القرآن الكريم الذي يضم أكثر من مائة آية تحض المؤمنين على أن يعملوا عملاً صالحًا، ولذلك أوردها إقبال في صدر كل محاضرة من محاضراته.

بقاء الذات وأعمال تعمل على انحلالها، والعمل هو الذي يُعِدُّ الذات للانحلال والفناء، أو يقوّمها من أجل حياة أخرى مستقبلية. ومبدأ العمل الذي يحفظ بقاء الذات هو احترامي للذات في داخل نفسي وفي غيري من الناس. وبناءً على هذا فإن الخلود الشخصي ليس ملكًا لنا بصفته حقًّا، وإنما نكتسبه بالكدح الشخصي. فالإنسان مجرد مرشح له.

والخطأ الفادح في المذهب الماديّ هو افتراضه أن الوعي المتناهي يستنفد موضوعه، ولكن الفلسفة والعلم هما مجرد طريقة واحدة للاقتراب من هذا الموضوع وبحثه، وهناك طرق أخرى مفتوحة لنا للاقتراب منه. وإذا كان العمل الحاضر قد أمدَّ الذات بالقوة ضد الصدمة التي أحدثها فناء الجسد؛ فإن الموت هو مجرد عبور إلى حالة ما، يصفها القرآن باسم «البرزخ».

وكلام المتصوفة عن تجربتهم يكشف أن البرزخ هو حالة من الوعي تتميز بتغيير موقف الذات من الزمان والمكان، وليس في هذه التصريحات أمر غير محتمل الحدوث. وقد كان «هيلمهولتز» Helmholtz أول من اكتشف أن الاستثارة العصبية تستغرق وقتًا كي تصل إلى الوعي[1]. وإذا كان الأمر كذلك فإن تركيبنا الفسيولوجي الحالي هو في مؤخرة نظرتنا الراهنة للزمان، فإذا تجاوزت الذات انحلال هذا البناء الفسيولوجي، فإنه يبدو من الطبيعي جدًّا أن يتغير موقفنا من

---

(١) حسب تقدير هيلمهولتز (أحد كبار العلماء في القرن التاسع عشر) هو حوالي ثلاثين مترًا في الثانية. وكانوا قبل هيلمهولتز يظنون أن وصول النبضة العصبية يتم فجأة وفوريًّا وبأسرع مما يمكن قياسه. وبعد أن أظهر هيلمهولتز قياسه خلال دراساته التجريبية استخدموا أبحاثه في تجارب على زمن الاستجابة في ردود الأفعال.

الزمان والمكان. بل إن مثل هذا التغير ليس مجهولاً تمامًا لنا. فإن التكثيف الهائل للانطباعات التي تتراءى في أحلامنا، وتألق الذاكرة الذي يحدث أحيانًا في لحظة الموت، كل هذا يكشف عن قدرة الذات على استيعاب مستويات مختلفة من الزمان.

وبناءً على هذا فإن حالة البرزخ لا يبدو أنها مجرد حالة سلبية من التوقع والانتظار، وإنما هي حالة تلمح فيها الذات جوانب جديدة من الحقيقة، وتهيّئ نفسها للتكيف مع هذه الجوانب. ويجب أن تكون حالة البرزخ من حالات الانطلاقة النفسية العظيمة، وبخاصة عند الذوات الكاملة النمو التي اكتسبت بطبيعتها أوضاعًا ثابتة من العمل في نظام مكاني - زماني معين. وقد تعني حالة البرزخ التحلل بالنسبة لذوات أخرى أقل حظًّا. ومهما كان الأمر فإن على الذات أن تستمر في كدحها حتى تتمكن من جمع شملها وتفوز ببعثها. وبناءً على ذلك فإن البعث ليس حادثًا «بَرَّانيًّا»، وإنما هو حادث «جُوانيّ» ينشأ باكتمال حركة الحياة داخل الذات، وسواء كان البعث فرديًّا أو جمعيًّا فإنه ليس إلا «جردًا للبضائع»، أو إحصاء لما أنجزته الذات من عمل، ولإمكانياتها في المستقبل. والقرآن يناقش ظاهرة بعث الذات على قياس نشأتها الأولى:

﴿وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا . أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم/ ٦٦ - ٦٧]، ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ

بِمَسْبُوقِينَ . عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ . وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [الواقعة/ ٦٠ – ٦٢].

فكيف كانت النشأة الأولى للإنسان؟ إن هذه المناقشة المثيرة للأفكار والتي تضمنتها الآيات الأخيرة من الفقرات السابقة الذكر تفتح آفاقًا جديدة لفلاسفة الإسلام وقد كان «الجاحظ» (المتوفى سنة **٢٥٥هـ**) هو أول من ألمح إلى التغييرات التي تطرأ على حياة الحيوان بسبب الهجرة والبيئة بوجه عام[١].

ثم قامت الجماعة المعروفة باسم (إخوان الصفا) بالمزيد من الإسهاب والإطناب في عرض أفكار الجاحظ[٢]. إلا أنَّ «ابن مسكويه» (المتوفى سنة **٤٢١هـ**) كان أول مفكر إسلامي جاء بنظرية واضحة وحديثة في كثير من جوانبها عن أصل الإنسان[٣].

---

(١) انظر جورج سارتون في كتابه: Introduction to the History of Science، ج١، ص٥٩٧؛ حيث يقال: إن كتاب الحيوان للجاحظ يحتوي على جرثومة الكثير من النظريات التي جاءت فيما بعد مثل: تطور التكيف وعلم نفس الحيوان.
انظر أيضًا م. بلسنر، الجاحظ في معجم السير العلمية: المجلد الثاني، ص٦٣ – ٦٥، Dictionary of Scientific Biography.

(٢) من أجل معرفة بيان عن آراء «إخوان الصفا» بخصوص فرضية التطور، انظر سيد حسين نصر في كتابه: Islamic Cosmological Doctrines، الصفحات من ٧٢ إلى ٧٤.

(٣) انظر المحاضرة الخامسة صفحة ١٠٧، من أجل تصور ابن مسكويه البالغ الوضوح عن التطور البيولوجي والذي وجد فيما بعد تعبيرًا عنه في الأبيات الشعرية التي لا نظير لها للشاعر العظيم الرومي والذي نقله لنا إقبال، وكذلك في المحاضرة السابعة ص١٤٧ و١٤٨.

ولم يكن «الرومي» إلا طبيعيًّا ومتفقًا مع روح القرآن، حين اعتبر مسألة الخلود أمرًا يتعلق بالتطور البيولوجي لا أمرًا يقرره الجدل الفلسفي ذو الطبيعة الميتافيزيقية الخالصة كما اعتقد بعض فلاسفة الإسلام.

ومع ذلك فإن نظرية التطور قد جلبت اليأس والقلق للعالم الحديث بدلاً من الأمل والحماس للحياة. ويرجع سبب ذلك إلى الفرض الحديث الذي لا مبرر ولا داعي له من أن تركيب الإنسان الحالي عقليًّا بل فسيولوجيًّا أيضًا هو نهاية المطاف، وهو الكلمة الأخيرة في التطور البيولوجي، وأن الموت بصفته حادثة بيولوجية ليس له أي معنى بنائيّ.

ويحتاج عالم اليوم إلى «الرومي» من جديد، ليبعث فيهم نزعة الأمل ويشعل نار الحماسة للحياة. وأود هنا أن أنقل لكم بعض أبياته الشعرية الرائعة:

في البداية ظهر الإنسان في رتبة الأشياء غير العضوية.

ثم انتقل من رتبة الجماد إلى رتبة النباتات.

وعاش سنوات بصفته أحد النباتات.

لا يتذكر شيئًا عن حالته غير العضوية المخالفة لما صار إليه.

فلما انتقل من حالته النباتية إلى الحيوانية.

لم يعد يتذكر حالته كنبات.

سوى ميله الذي يحس به نحو عالم النبات.

خصوصًا في وقت الربيع وتفتّح الأزهار الناضرة.

مثلما يحس الأطفال بحنين إلى أمهاتهم

دون أن يعرفوا سبب ميلهم إلى صدورهن

ثم أخرجه الخالق العظيم – كما تعلمون –

من رتبة الحيوانية إلى رتبة الإنسانية.

فانتقل الإنسان بذلك من رتبة في الطبيعة إلى رتبة أخرى.

حتى أصبح حكيمًا عالمًا قويًا كما هو الآن.

لكنه الآن لم يعد يذكر شيئًا عن نفوسه الأولى.

وسوف تتغير نفسه الحالية مرة أخرى[(١)].

على أن المسألة التي أثارت خلافات فكرية كثيرة بين فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام، هي ما إذا كان بعث الإنسان يشمل بعث وسيطه المادي السابق أي بدنه. وكان معظم علماء الكلام ومنهم «شاه وليّ الله» آخر عظمائهم يميلون إلى الاعتقاد بأن البعث يشمل على الأقل نوعًا من الوسيط المادي، أي جسمًا مناسبًا للبيئة الجديدة للذات. ويبدو لي أن هذا الرأي يرجع أساسًا إلى حقيقة أن الذات باعتبارها فردًا لا يمكن تصورها بدون نوع من المرجعية المحلية في المكان أو الخلفية التجريبية العملية. ومع ذلك فإن الآيات التالية تلقي بعض الضوء على هذه المسألة:

(١) انظر: إ. هـ. هوينفيلد (ترجمة)، مثنوي، ص٢١٦ و٢١٧، هذه ترجمة للأبيات رقم ٣٦٣٧ – ٣٦٤١ والأبيات رقم ٣٦٤٦ – ٣٦٤٨ الكتاب الرابع من مثنوي، جلال الدين الرومي، وانظر أيضًا: ملاحظة إقبال على هذه الأبيات في كتابه: Development of Metaphysics in Persia، ص٩١.

﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ . قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌ﴾[١] [ق/ ٣ - ٤]. وأعتقد أن هذه الآيات تشير بوضوح إلى أن طبيعة الكون كائنة بحيث يتاح لها الإبقاء (بطريقة أخرى) على نوع الشخصية الفردية اللازمة للإنجاز النهائي لعمل الإنسان، حتى بعد تحلل ما يبدو أنه مُعيِّن لفرديته في بيئته الحاضرة.

فما هي هذه (الطريقة الأخرى) التي لا نعرف عنها شيئًا. بل لا نكتسب مزيدًا من الاستبصار عن طبيعة الخلق الثاني (النشأة الأخرى)[٢]، حينما نربطها بنوع من الجسد مهما كان لطيفًا. والأمثلة والتشبيهات الواردة في القرآن تشير إليها فقط كأمر واقع، لكن ليس المقصود بها الكشف عن طبيعتها وإظهار خاصيتها. وعندما نتكلم بطريقة فلسفية فإننا بناءً على ذلك لا نستطيع أن نمضي أكثر من حدود قولنا بأنه من منظور التاريخ الماضي للإنسان فإنه من المستبعد جدًّا أن تنتهي سيرته بانحلال جسده.

على أنه وِفقًا لما ورد في القرآن فإن بعث الذات يُكسب الإنسان حدة في الإبصار: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ

---

(١) لمعرفة فكرة الاحتفاظ بكتاب تُسجل فيه كل أعمال الإنسان في حياته الدنيا، والمشار إليه انظر هذا في آيات كثيرة متكررة في القرآن الكريم، من أمثلة ذلك: [الكهف/ ٤٩]، و[الأنبياء/ ٩٤]، و[الزخرف/ ٨٠]، و[الجاثية/ ٢٩].

(٢) يبدو أن الإشارة هنا إلى الآية القرآنية رقم ٢٠ في سورة العنكبوت رغم أن «الخلق الثاني» مذكور أيضًا في آيات أخرى مثلما ورد في [يونس/ ٤]، و[النمل/ ٦٤]، و[الروم/ ١١]، وانظر أيضًا [الواقعة/ ٦١].

حَدِيدٌ ﴾[ق / ٢٢]. وبهذا البصر الحاد يرى الإنسان بوضوح مصيره الذي بناه لنفسه معلقًا حول عنقه ﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴾ [الإسراء/ ١٣]. والجنة والنار هما حالتان لا منطقتان معينتان، وأوصافهما في القرآن تصوير بصري لحقيقة جوانية أي لصفة[١]. والنار بحسب التعبير القرآنيّ هي: ﴿ نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ . ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ﴾ [الهُمَزَة/ ٦ – ٧]، أي هي الاعتراف الأليم للإنسان بفشله كإنسان، أما الجنة فهي فرحة الانتصار على قوى التحلل. وليس في الإسلام شيء كالذي يسمونه باللعنة أو الهلاك الأبدي. وما قد ورد في بعض آيات القرآن من كلمة «الأبدية» فيما يتعلق بالنار يشرحه القرآن نفسه بأنه إنما يعني فقط فترة من الزمن ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا ﴾ [النبأ/ ٢٣].

ولا يمكن أن تنقطع نسبة الزمن تمامًا عن تطور الشخصية؛ فالصفة تميل إلى أن تصبح دائمة، وإعادة تشكيل الصفة يحتاج بالتأكيد إلى فترة زمنية. وبناءً على ذلك فإن النار كما يصورها القرآن ليست حفرة عميقة من العذاب الأبدي[٢] أنزله إله منتقم، وإنما هي تجربة للتقويم[٣] قد تجعل الذات القاسية تعود مرة أخرى

(١) الإشارة هنا لوصف القرآن للحياة في الآخرة مثلما نجد في الآيات الآتية: [الصافات/ ٤١ – ٤٩]، و[الدخان/ ٥١ – ٥٥]، وللتعبير عن حالة الحياة التي وعد الله بها الصالحين، في [الصافات/ ٦ – ٦٨]، وللتعبير عن نوع الحياة التي سيعاني منها الأشرار، انظر [الدخان/ ٤٣ – ٤٩].

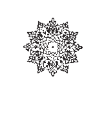
(٢) الإشارة للتعبير القرآني «الهاوية» وصفًا للجحيم في [القارعة/ ٩].

(٣) انظر الآية القرآنية رقم ١٥ في سورة الحديد حيث وصف النار في جهنم بأنها صديق الإنسان (مولى) أي أنها هي الشيء الوحيد الذي يأمل فيه الإنسان بأن يتطهر ويسترد نفسه. انظر كتاب محمد أسد، الذي يشرح فيه القرآن، The Message of the Quran، صفحة ٨٣٨، هامش ٢١.

للإحساس بالنسمات الحيَّة لإحسان الله ونعمه. وليست الجنة إجازة للسكون. فالحياة واحدة ومستمرة. والإنسان يمشي دائمًا إلى الأمام كي يتلقى تجليات الأنوار الجديدة من الحق اللامتناهي، الذي يتبدّى كل لحظة في جلال جديد[١]. والمتلقي لإشراقات الأنوار الإلهية ليس مجرد متلقٍّ سلبيّ. فإن كل فعل للذات الحرَّة يخلق موقفًا جديدًا، وبهذا يقدم المزيد من الفرص للتجلّي الخلاَّق.

---

(١) القرآن: [الرحمن / ٢٩].



الفصل الخامس
روح الثقافة الإسلامية

يقول الوليّ المسلم العظيم «عبد القدوس الجنجوهي»:

«صعد محمد النبي العربي إلى السماوات العُلا ثم عاد، وأقسمُ بالله لو أنني وصلت إلى هذا المقام فلن أعود أبدًا»[١].

وربما كان من الصعب أن تجد في الكتابات الصوفية كلها كلمات تعبر في جملة واحدة عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكولوجي بين الوعي النبوي وبين الوعي الصوفي. فالصوفي لا يريد أن يرجع من السَّكينة التي ذاقها في تجربة التوحد ومقام الشهود. وحتى لو أنه عاد (وهذا ما لابد أن يفعله) فإن عودته لا تعني الكثير بالنسبة للبشرية. ولكن عودة النبي هي عودة خلاَّقة مبدعة؛ فهو يعود لكي يقتحم الزمن قاصدًا التحكم في قوى التاريخ، ومن ثَمّ يصنع عالمًا جديدًا من المثل العليا. تجربة التوحّد ومقام الشهود عند الصوفي وما يستشعره في

(١) راجع عبد القدوس الجنجوهي في كتابه: لطائفي قدوسي، في: لطيفة، ص٧٩.
ويمكن الإشارة أيضًا إلى الملاحظات العميقة التي كتبها العلاّمة إقبال على الغلاف الخلفي لنسخته الخاصة من كتاب وليم جيمس: Varieties of Religious Experience، وخصوصًا ما هو تحت العنوان الفرعي: الوعي الصوفي والنبوي مع الذكر الصريح لـعبد القدوس الجنجوهي.

هذه الحال من سكينة هي غاية نهائية بالنسبة له. ذروة أشواقه ومنتهى مطامحه، أما بالنسبة للنبي فالأمر جِدّ مختلف. إنها يقظة عارمة لقواه النفسية الجوانية. بداية مهمة روحية من شأنها أن تهز العالم من حوله. تجربة جديدة مُقَدَّرٌ لها أن تغيّر العالم الإنساني وتحوّله تحوّلاً كاملاً.

بالنسبة للنبي هي رغبة قصوى في أن يرى تجربته الدينية وقد تحولت إلى قوة عالمية حية. وهكذا فإن عودته من موقف الشهود تُعَدُّ نوعًا من الاختبار العملي لقيمة تجربته الدينية؛ في هذه التجربة تبرز إرادة النبي في أدائها الخلاق، فهي تقيّم نفسها من ناحية، وتقدّر من ناحية أخرى قوى العالم المادي للحقيقة، هذا العالم الذي تسعى لتحقيق وجودها فيه وجودًا موضوعيًّا. وعندما ينفذ النبي في العالم المادي تواجهه قوى المصادمة والمقاومة، وهنا يكتشف النبي ذاته لنفسه، ويزيح القناع عن ذاته أمام عين التاريخ.

وهناك طريقة أخرى للحكم على قيمة التجربة الدينية للنبي وهي فحص نوعية الرجال الذين صنعهم والعالم الثقافي الذي انبعث من روح رسالته. وأريد في هذه المحاضرة أن أحصر بحثي على الجانب الأخير وحده. ليس هدفي هنا أن أقدم لكم وصفًا لإنجازات الإسلام في مجال المعرفة، وإنما بالأحرى أريد أن ألفت نظركم نحو الآراء الهامة في ثقافة الإسلام، كي نلمح ما تنطوي عليه من عمليات فكرية، وبذلك نُلقي نظرة خاطفة على الروح التي عبرت عنها هذه الأفكار. على أنه قبل أن نتقدم في البحث لابدّ أن نفهم القيمة الثقافية لفكرة عُظمى

في الإسلام. وأقصد بها «ختام النبوة»[1]. ربما يقال في تعريف النبوة إنها نوع من الوعي الصوفي الذي تنزع فيه «تجربة التوحد» أو «مقام الشهود» إلى الخروج عن حدودها لتبحث عن فرص لإعادة توجيه قوى الحياة الجماعية وإعادة تشكيلها.

في شخصية النبي ميزة خاصة به؛ فهو الكائن المتناهي الذي يغوص إلى أعماق حياته الروحية اللانهائية؛ حيث يتلقى من فيض الوحي الإلهي، لا ليبقى هناك متأملاً، وإنما ليطفو مرة أخرى صاعدًا إلى أعلى بقوة دافعة جديدة، فيحطم القديم ويكشف عن توجهات جديدة للحياة. وهذا الاتصال بأصل الوجود ومنبع الوحي ليس (من كل الوجوه) مقصورًا على الإنسان النبي وحده؛ حيث تُبيّن لنا بالفعل الطريقةُ التي يستعمل بها القرآن كلمة «الوحي» أن الوحي صفة

(١) هذه الفكرة العظيمة نجدها متجسّدة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [الأحزاب/ ٤٠].
وقد عبر عن ذلك أيضًا الحديث النبوي كما ورد في:
(١) البخاري، تفسير، ١٧: «محمد أنت رسول الله وخاتم النبيين وهذا ما سيشهد به على الملأ الأنبياء الآخرون يوم القيامة».
(٢) وورد أيضًا في المناقب: ٧ مسلم ٣٢٧.
(٣) «ليس نبي بعدي» البخاري، المغازي/ ٧٧.
(٤) «لا نبي بعدي»، الصحابة ٣٠ - ٣١.
(٥) «ولا نبي بعده»، البخاري، الآداب رقم ١٠٩.
(٦) «لا نبوة بعدي»، مسلم، فضائل الصحابة ٣٠ - ٣٢.

عامة للحياة[١]، ولكن تختلف طبيعة هذا الوحي وخاصيته باختلاف مراحل تطور الحياة. فالنبات الذي ينمو طليقًا في المكان، والحيوان الذي يتطور فيه عضو جديد ليتلاءم مع ظروف بيئية جديدة، والإنسان الذي يتلقى النور من الأعماق الجوانية للحياة، كلها حالات من الوحي تختلف في طبيعتها حسب احتياجات المتلقي أو احتياجات النوع الذي ينتمي إليه.

ومن المؤكد أنه أثناء طفولة البشرية اكتسبت الطاقة النفسية ما أسميه «الوعي النبوي»، وهو حالة من الاقتصاد في الفكر والاختيار الفردي، يتزوّد الإنسان خلالها بأحكام واختيارات وطرق للسلوك سابقة التجهيز.(لعلها الفطرة التي فطر الله الناس عليها).

ولكن الحياة (مع مولد العقل ونموّ ملكة النقد) راحت تكبت تكوين ونمو حالات الوعي غير العقلانية، التي فاضت بها الطاقة البشرية في مرحلة مبكرة من مراحل تطورها. والإنسان محكوم أساسًا بالعاطفة والغريزة، أما العقل

---

(١) رغم أن الوحي المنزّل خاص بالأنبياء فإن القرآن يتحدث عن الوحي فيما يتصل بالأرض: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾[الزلزلة/ ٥]، وفيما يتصل بالسماء: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾[فصلت/ ١٢]، وفيما يتصل بالنحل: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ. ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[النحل/ ٦٨ - ٦٩]، والوحي للملائكة ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴾[الأنفال/ ١٢]، ولأم موسى: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾[القصص/ ٧]، وإلى حواريّ المسيح: ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴾ [المائدة/ ١١١].

الاستدلالي الذي من شأنه أن يمكّن الإنسان من أن يصبح سيد بيئته فهو إنجاز مكتسب، وعندما يتم اكتسابه يجب تقويته وتدعيمه بإحباط نمو الأساليب الأخرى للمعرفة. ومما لا شك فيه أن العالم القديم قد أنتج بضعة مذاهب فلسفية عظيمة عندما كان الإنسان بدائيًّا نسبيًّا ويكاد يحكمه الإيحاء. ولكن يجب ألا ننسى أن المذاهب في العالم القديم كانت نتاج فكر مجرد لا يمكنه أن يتخطى حدود إقامة منظومات لمعتقدات دينية غامضة وتقاليد سائدة، ولا يضع أيدينا على خصائص الحياة الحقيقية.

وإذا نظرنا إلى الموضوع من وجهة النظر هذه، عندئذ يبدو أن نبيّ الإسلام يقف ما بين العالم القديم وبين العالم الحديث؛ فهو من ناحية مصدر رسالته يعتبر منتميًا للعالم القديم أما من ناحية روح رسالته فيعتبر منتميًا إلى العالم الحديث. وقد اكتشفت الحياة فيه مصادر أخرى للمعرفة مناسبة لاتجاهاتها الجديدة؛ فميلاد الإسلام هو ميلاد العقل الاستدلالي، وهذا ما أرجو أن أتمكن حاليًّا من إثباته لكم بطريقة مقنعة ترضيكم؛ ففي الإسلام تبلغ النبوة كمالَها باكتشافها لضرورة وضع نهاية لمسلسل النبوات، بحيث تكون هي النبوّة الخاتمة

ولا نبوّة بعدها[١]. وفي هذا الموقف يتجلّى الإدراك العميق: أن الحياة لا يمكن أن تظل إلى الأبد تقودها خيوط من خلفها، وأن على الإنسان لكي يحصل على كمال معرفته لنفسه أن يُترك أخيرًا ليعتمد على مصادره المعرفية الخاصة به، وكان إبطال الإسلام للكهنوت والملكية الوراثية، ودعوة القرآن المستمرة لإعمال العقل وممارسة التجربة، والتأكيد على النظر في الكون والتاريخ كمصادر للمعرفة الإنسانية، كل هذه كانت جوانب مختلفة لفكرة واحدة جديدة جاء بها الإسلام وهي «ختام النبوّة». على أن هذه الفكرة لا تعني أن التجربة الصوفية قد توقفت الآن عن الوجود كحقيقة حيوية، وهي تجربة لا تختلف من حيث الكيف عن تجربة النبوة. من المؤكّد أن القرآن يعتبر الأنفس والآفاق مصادر للمعرفة[٢].

والله يرينا آياته في التجربة الجوانية والبرَّانية على السواء، ومن ثمّ أصبح من واجب الإنسان أن يحكم على كفاءة كل نواحي التجربة في إمدادنا بالمعرفة.

---

(١) الإشارة هنا إلى فقرة واحدة لكنها الأخيرة في الآيات التي نزلت في القرآن الكريم، وهي في قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾ [المائدة/ ٣]، وهذه الفقرة من الآية حسبما ورد في كل الأحاديث المتاحة بشهادة أصحاب النبي قد نزلت في عرفات ظهر يوم الجمعة في التاسع من ذي الحجة سنة ١٠هـ، وهو العام الذي حج فيه النبي الحجة الأخيرة إلى مكة «حجة الوداع»، انظر البخاري - الإيمان - ٣٤.

ويجب أن نلاحظ أن موت النبي قد حدث بعد ٨١ - ٨٢ يومًا بعد تنزيل هذه الآية، ولمَّا كانت تتحدث عن اكتمال الدين في الإسلام فإنه لم ينزل أي وحي بعدها، انظر الرازي - التفسير الكبير.

(٢) ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ انظر [فُصّلت/ ٥٣].

ولكن لا ينبغي أن نفهم من فكرة انتهاء النبوة أن المصير النهائي للحياة هو إحلال العقل نهائيًّا محل العاطفة والشعور؛ فمثل هذا شيء غير ممكن وغير مرغوب، وإنما القيمة العقلية الحقيقية للفكرة هي أنها تتجه بنا إلى خلق موقف نقدي مستقل تجاه التجربة الصوفية؛ إذ تجعلنا نعتقد أن كل سلطة شخصية تدَّعي أن لها أصلاً فوق الطبيعة قد انتهى عهده من تاريخ البشرية.

ومثل هذا الاعتقاد في حد ذاته هو قوة نفسية تكبح ظهور مثل هذه السلطة ونموها. ومهمة هذه الفكرة هو أنها تفتح آفاقًا جديدة من المعرفة في مجال التجربة الجُوّانية للإنسان، تمامًا كما فهمنا من الشطر الأول من القاعدة الأولى للدخول في الإسلام[(١)].

فقد خلقت ونَمَّت روح الملاحظة النقدية المتفحصة لتجربة الإنسان الخارجية، بأن خلعت عن قوى الطبيعة كلها صفات الألوهية، تلك الصفات التي أضْفتْها عليها الثقافات السابقة في القِـدم. وعلى هذا يجب على المسلم الآن أن يعتبر التجربة الصوفية تجربة طبيعية تمامًا مهما كانت غير عادية وغير مألوفة، وأنها قابلة للنقد وخاضعة للفحص الدقيق مثل المظاهر الأخرى للتجربة الإنسانية، وهذا واضح من موقف النبي نفسه من ابن صياد وتجاربه النفسية[(٢)].

---

(١) يطلق عليها إقبال معادلة الإسلام The Formula of Islam، ويقصد بها الشهادة الإسلامية أنه «لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله».

(٢) انظر البخاري: الجنائز ٧٨ والشهادة ٣ والجهاد ١٦٠.

كانت مهمة الفكر الصوفي في الإسلام هي تصنيف التجربة الصوفية في نظم محددة، ولابد هنا أن نقرر أنّ «ابن خلدون» كان هو المفكر الإسلامي الوحيد الذي اقترب في بحثه في التصوف من الروح العلمية الخالصة[١].

ولكن التجربة الجُوّانية ليست إلا مصدرًا واحدًا من مصادر المعرفة البشرية، وحسبما ورد في القرآن هناك مصدران آخران للمعرفة، هما الطبيعة والتاريخ. وبفتح هذه المصادر للمعرفة تتجلى روح الإسلام في أبهى صورها؛ فالقرآن يرى الآيات الدالة على الحقيقة المطلقة في «الشمس» و«القمر» و«امتداد الظل» و«اختلاف الليل والنهار»، و«اختلاف الألسنة والألوان البشرية»، و«تداول الأيام بين الناس»، والحقيقة أن الآيات تتجلى في الكون كله كما تكشف عن نفسها للإدراك الحسي للإنسان. وواجب المسلم هو أن يفكر في هذه الآيات لا أن يمرَّ بها «كما لو كان ميتًا وأعمى» ﴿ وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا ﴾[٢] [الإسراء/ ٧٢]. هذه الدعوة إلى عالم الحس، وما تتضمنه من التحقق المتمهّل الوئيد لما توحي به الآيات القرآنية من أن هذا الكون هو

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ترجمة روزينتال Rosenthal المجلد الثالث، الفصل السادس بعنوان علم التصوف، وانظر أيضًا دي. بي ماكدونالد في كتابه: Religious Attitude and Life in Islam، ص١٦٥ – ١٧٤.

(٢) الإشارة هنا إلى الآيات القرآنية: [فصلت/ ٣٧] و[الفرقان/ ٤٥] و[يونس/ ٦] و[الروم/ ٢٢]. وكلها آيات تتعلق بظواهر الطبيعة التي يطلق عليها القرآن اسم آيات الله الظاهرة التي يوحي بها الله إلى حواس الإدراك عند الإنسان. والقرآن يجعل بمثابة الواجب الديني على عباد الله المخلصين أن يتأملوا فيها، وأن يتأملوا أيضًا في الآيات الأخرى عن الاتصال الإلهي الذي يوحي بها الله إلى النبي ﷺ، وهذان النوعان من الآيات: الكونية والقرآنية هما الطريق المزدوج لإدراك الله، وهو وحده الطريق للسعادة الروحية في هذه الحياة الدنيا في الحياة الآخرة.

كون ديناميكي متغير في أصله، متناهٍ وقابل للزيادة والامتداد. كل هذا قد جعل المفكرين الإسلاميين في صراع ضد الفكر الإغريقي الذي درسوه بمزيد من الحماسة في بداية حياتهم العقلية؛ وذلك لأنهم لم يتنبّهوا حينذاك إلى أن روح القرآن كانت في أساسها متعارضة مع الفلسفة القديمة، ولكنهم مع ذلك وضعوا كل ثقتهم في المفكرين الإغريق.

وكانت أول اندفاعة لهم هي محاولة فهم القرآن في ضوء الفلسفة الإغريقية، إلا أن هذه المحاولة باءت بالفشل؛ وذلك لأن روح القرآن تميل إلى ما هو واقعي ملموس بينما طبيعة الفلسفة الإغريقية تأملية مجردة تهتم بالنظرية وتغفل الواقع.

وقد ترتّب على هذا الفشل ظهور اتجاهات جديدة أدّت إلى ظهور الروح الحقيقية للثقافة الإسلامية، وإلى وضع أساس لثقافة جديدة في معظم جوانبها. وتجلّت هذه الثورة الفكرية ضد الفلسفة الإغريقية في جميع مجالات الفكر الإسلامي.

وأخشى ألاَّ أكون مؤهلاً بما فيه الكفاية لمعالجة هذا الموضوع الذي يتبدّى لنا واضحًا في الرياضيات والفلك والطب.

كذلك تتضح هذه الثورة بجلاء في الفكر الفلسفي للأشاعرة، ولكنها تبدو كظاهرة محددة المعالم في نقد المفكرين المسلمين للمنطق الإغريقي. وكان هذا أمرًا طبيعيًّا؛ لأن عدم الرضا عن الفلسفة النظرية البحتة معناه البحث عن

طريقة أخرى للمعرفة أقرب إلى اليقين. وأعتقد أن «النظَّام» هو أول من صاغ مبدأ «الشك» كبداية لكل معرفة. ثم جاء «الغزالي» فأفاض في ذلك في كتابه «إحياء علوم الدين»[١]، ومهَّد بذلك السبيل لمنهج «ديكارت»، ولكن الغزالي استمر فكره ككل تابعًا لأرسطو في المنطق. ووضع في كتابه «القسطاس» بعض حجج القرآن في أقيسة المنطق الأرسطي[٢]، لكنه نسي أن سورة الشعراء في القرآن تقرر أن العقاب كان عاقبة الذين كذّبوا الأنبياء، وكان أساس هذه القضية هو طريقة العرض البسيط لأمثلة من التاريخ.

كان «الإشراقي» و«ابن تيمية» هما من قام بتفنيد المنطق الإغريقي تفنيدًا منظمًا[٣]، وربما كان «أبو بكر الرازي» أول من نقد الشكل الأول عند «أرسطو»[٤]،

(١) انظر ج. هـ لويس في كتابه: The Biographical History of Philosophy ١٨٥٧ ص٣٠٦؛ حيث يقول: «إن هذا الكتاب «إحياء علوم الدين» والذي ترجمه «أ. سكمو أيدرز» يشبه كثيرًا كتاب ديكارت، مقال في المنهج Discours de la méthode، وقد كانت هناك ترجمة لكتاب الغزالي في أيام ديكارت وربما اعترض الكثيرون على هذه السرقة الأدبية والانتحال.

(٢) انظر القسطاس المستقيم، ترجمة د. ب بريويستر، The Just Balance، الفصول ٢ – ٦، وانظر أيضًا «يشيل. إ. مارمورا: موقف الغزالي من العلوم الدنيوية والمنطق، في كتاب: Essays on Islamic Philosophy and Science، نشره حوارني، الفصل ٢، ص١٠٢ – ١٠٣، والعرض التفصيلي الذي كتبته سوزانا ديوالد، عن القسطاس في كتابها الإسلام: Der Islam، الذي صدر سنة ١٩٦١، ص١٧١ إلى ١٧٤.

(٣) لمعرفة نقد إشراقي لمنطق الإغريق الموجود في كتاب «حكمة الإشراق» انظر س. حسين نصر، عن شهاب الدين السهروردي المقتول، في كتاب A History of Muslim Philosophy، ج١، ص٣٨٤ – ٣٨٥.

(٤) الشكل الأول عند أرسطو أو القياس الكامل عند المنطقيين المسلمين هو شكل من أشكال Syllogism التي يقع فيها الحد الأوسط كموضوع في القضية الأولى وكمسند في القضية الثانية. وهي الشكل الوحيد من أشكال Syllogism التي تكون فيها النتيجة متاحة في شكل عام – نحتاجه في العمليات العلمية.
انظر م. سعيد الشيخ، في كتابه: A Dictionary of Muslim Philosophy. وبالنسبة لنقد الشكل الأول الذي أشرنا إليه هنا، فمن الأصح أن ننسبه إلى فخر الدين الرازي الذي كتب في المنطق كتابات مُتاحة لنا=

ثم أعاد «جون ستيوارت ميل» نقد «أرسطو» في عصرنا هذا مرددًا نفس اعتراض «الرازي» ولكن بروح استقرائية كاملة. ويؤكد «ابن حزم» في كتابه «التقريب في حدود المنطق»[١] أن الإدراك الحسي هو أصل من أصول المعرفة، ويبين «ابن تيمية» في كتابه «نقد المنطق» أن الاستقراء هو الشكل الوحيد للكلام اليقيني.

وهكذا نشأ منهج الملاحظة والتجربة، ولم يكن ذلك مجرد أمر نظري. كما كان كشْف «البيروني» لما نسميه «زمن رد الفعل»، وكشْف الكندي لتناسب الإحساس مع المُنَبّه أمثلة على تطبيق هذا المنهج التجريبي في علم النفس[٢]. فالزعم بأن المنهج التجريبي اكتشاف أوروبي هو زعم خاطئ، وفي هذا يقول «دوهرنج»: إن أفكار «روجر بيكون» عن العلم هي أكثر دقة ووضوحًا من أفكار

=الآن لكنه كتب إلى جانب ذلك تعليقات نقدية على كتابات ابن سينا، وهو بخلاف طبيب الإسلام الشهير أبو بكر زكريا الرازي، الذي بادت أبحاثه العلمية الصغيرة الحجم حول بعض أجزاء الأورجانون الأرسطي.

(١) هذا هو كتاب ابن حزم حدود المنطق الذي أشار إليه في كتابه المشهور كتاب الفِصَل (في الجزء الأول صفحة ٤، ٢٠ وفي الجزء الخامس صفحة ٧٠، ١٢٨) تحت عناوين مختلفة بعض الشيء.

(٢) انظر كتاب: Development of Metaphysics in Persia نشر في ١٩٦٤م، ص٦٤؛ حيث يقرر أن البيروني وابن الهيثم، قد شاركا علم النفس التجريبي الحديث في معرفة ما يسمى باسم زمن، الاستجابة أو رَدّ الفعل، وفي أسفل الصفحة يسجل العلاَّمة إقبال هامشين يقتبس فيهما من كتاب بوير History of Philosophy in Islam، ص١٤٦ - ١٥٠ لكي يؤسس للتجريبية الحسية عند كل من البيروني وابن الهيثم.
ونجد في كتاب «إقبال» في ص١٥١ و١٥٢ فقرة تصف زمن الاستجابة بالضبط كما هو بالمفهوم الحديث: ليس فقط كل إحساس يحدث تغيرًا مقابلاً موضعيًّا في عضو الحس ويحتاج إلى وقت معين، وإنما أيضًا هناك فترة من الزمن تمضي ما بين تنبيه العضو وبين الإدراك الحسي وهذه الفترة الزمنية تقابل انتقال المنبَّه مسافة معيَّنة عبر الأعصاب.
أما بالنسبة لاكتشاف الكندي أن الإحساس يتناسب مع المنبه فانظر دي بوير نفس المصدر ص١٠١؛ حيث يتحدث عن: العلاقة الطردية المتناسبة بين المنبه والإحساس، وهو ما ورد في كتاب الكندي الشهير: رسالة في معرفة قوة الأدوية المركَّبة.

الفيلسوف المشهور المشترك معه في الاسم. ومن أين استقى «روجر بيكون» حصيلته العلمية؟ من الجامعات الإسلامية في الأندلس، والواقع أن الجزء الخامس من كتابه «البصريات العظمى» والذي خصصه للبحث في «المنظور»، هو نسخة من كتاب «البصريات» و«المناظير»[١]، والكتاب في جملته لا يفتقر إلى دليل على تأثر كاتبه «بابن حزم»[٢]. لقد أبطأت أوروبا في إدراك الأصل الإسلامي لمنهجها العلمي. ولكن جاء أخيرًا الاعتراف الكامل بهذه الحقيقة. ودعوني أنقل إليكم فقرة أو فقرتين من كتاب «إنشاء الإنسانية»، الذي يقول فيه مؤلفه «بريفولت»: «تعلم روجر بيكون في «أوكسفورد» اللغة العربية والعلوم العربية على يد خلفاء المعلمين العرب في الأندلس، وليس لروجر بيكون ولا الفيلسوف الذي جاء بعده (ويحمل نفس الاسم) ليس لأي منهما الفضل في ابتداع المنهج العلمي، فلم يكن روجر بيكون أكثر من أحد الحواريين أو الرسل الذين نقلوا العلم الإسلامي ومنهجه إلى أوروبا المسيحية، ولم يتعب أو يملّ إطلاقًا من التصريح بأن معرفة معاصريه للغة العربية وعلوم العرب كانت السبيل الوحيد للمعرفة الحقَّة. أما الجدل الذي دار حول أصل واضعي المنهج التجريبي فهو جزء من التحريف

---

(١) انظر Opus Majus ترجمة روبرت بيل بورك، مج٢، ج٥، ص٤١٩ - ٤٨٢. ومن المهم أن نلاحظ أن ملاحظة سارتون على كتاب روجر بيكون عن البصريات هي قريبة جدًا من ملاحظة العلاّمة إقبال. إذ يقول سارتون: إن البصريات أي علم الضوء عند بيكون هي أساسًا مبنية على بصريات ابن الهيثم مع بعض الإضافات البسيطة والتطبيقات العملية.

(٢) ذكر اسم ابن حزم هنا هو غلطة مطبعية، فالمقصود كما - يتضح من سياق الموضوع في الفقرة - يتناسب أكثر مع اسم ابن الهيثم.

الهائل لأصول الحضارة الأوروبية. لقد كان المنهج التجريبي لدى العرب واسع الانتشار في زمن «بيكون» وكان يُستزرع بشغف في ربوع أوروبا «صفحة ٢٠٠ - ٢٠١».

«كان العلم هو أهم الإسهامات التي جادت بها الحضارة العربية على العالم الحديث، ولكن ثماره كانت بطيئة في نضجها؛ إذ إن المارد [الأوروبي] لم ينطلق في عنفوانه إلا بعد أن غرقت في الظلمات حضارة المغاربة والأندلسيين المسلمين، ومضى على ذلك وقت طويل، ولم يكن العلم وحده هو الذي أعاد الحياة إلى أوروبا وإنما تأثيرات أخرى متعددة من الحضارة الإسلامية أشرقت إشعاعاتها المتوهجة إلى الحياة الأوروبية» ص٢٠٢.

«وعلى الرغم من أنه لا يوجد ناحية واحدة من نواحي الازدهار الأوروبي إلا وتجد فيها آثارًا مؤكدة للثقافة الإسلامية لا يمكن أن تخطئها العين، إلا أنه ليس بين هذه المؤثرات الإسلامية ما هو أبلغ وضوحًا وأعظم أهمية من الطاقة التي أطلقت تلك القوة التي ميّزت العالم الحديث، وشكّلت المصدر الأعلى لازدهاره وتفوقه: العلوم الطبيعية والروح العلمية» ص١٩٠.

«إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس في الكشوف المدهشة أو النظريات التي ثارت على القديم، وإنما يدين علمنا للثقافة العربية بما هو أكثر من ذلك، إنه يدين لها بالفضل في وجوده هو نفسه؛ فالعالم القديم كما رأينا كان في مرحلة ما قبل

العلم؛ فعلوم الفلك والرياضيات عند الإغريق كانت استيرادًا من الخارج ولم تتأقلم أبدًا أو تمتزج بالثقافة الإغريقية؛ فقد وضع الإغريق أنظمة وأحكامًا عامة ونظريات، ولكن أساليب البحث الدائبة الصبورة، وتركيم المعارف الإيجابية، ومناهج العلم الدقيقة، والملاحظة الطويلة التفصيلية والبحث التجريبي، كل ذلك كان غريبًا تمامًا عن المزاج الإغريقي. ولم يقترب العالم الكلاسيكي من العلم إلا في الإسكندرية خلال العهد «الهيليني». أما ما نسميه على وجه الحقيقة باسم العلم فقد ظهر في أوروبا نتيجة لروح جديدة في البحث، ونتيجة لمناهج جديدة في الفحص والاستقصاء هي مناهج التجربة والملاحظة والقياس، ونتيجة لتطور الرياضيات بشكل لم يعرفه الإغريق. هذه الروح وهذه المناهج كان العرب هم أصحاب الفضل في إدخالها إلى العالم الأوروبي» صفحة ١٩١. [انتهى الاقتباس].

أول نقطة هامة نلاحظها في روح الثقافة الإسلامية هي أنها تركز نظرها على ما هو محسوس ومتناهٍ بغرض الحصول على المعرفة. وقد اتضح لنا أن ميلاد منهج الملاحظة لم ينشأ عن تنازلات أو توافُق مع الفكر الإغريقي، بل ظهر نتيجة حرب فكرية وصراع طويل مع هذا الفكر. والواقع أن اهتمام الإغريق كما يقول «بريفولت» كان منصبًّا على النظرية وليس اهتمامًا بالواقع. وكان لهذا أثره في حجب رؤية المسلمين عن فهم القرآن، وأعاق المزاج العربي العملي عن تأكيد نفسه، وحال بينه وبين العودة إلى أصله ردحًا من الزمن استغرق قرنين على الأقل.

وبناءً على ذلك فإنني أريد بالتحديد أن أستأصل الفكرة الخاطئة القائلة بأن الفكر الإغريقي (بأي شكل) قد حدد طبيعة الثقافة الإسلامية. وقد رأيتم بعض حججي، فيما سلف وسترون الآن الجزء الآخر من هذه الحجج:

يجب أن تبدأ المعرفة بالواقع المحسوس، وإمساك العقل بهذا الواقع والسيطرة عليه هو الذي يمكّن العقل البشري من الانتقال إلى ما وراء المحسوس. كما يقرر القرآن:

﴿ يَـٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَـٰنٍ ﴾[الرحمن / ٣٣].

ولكن الكون باعتباره مجموعة من الأشياء المتناهية يتمثل لنا كأنه جزيرة تقع في فضاء بحت، يُعتبر الزمن بالنسبة إليه سلسلة من لحظات تتباعد بعضها عن بعض، وبالتالي يصبح الزمن عدمًا لا تأثير له. ومثل هذه الرؤية للكون لا تؤدي بالعقل المفكر إلى أية نتيجة. والتفكير في وضع حد للمكان والزمان المدرَكيْن حسيًّا يجعل العقل يترنح حائرًا؛ فالمتناهي بوصفه متناهيًا هو صنم يعوق حركة العقل، أو أنه لكي يجتاز العقل حدود المتناهي فعليه أن يتغلب على فكرة العاقب الزمني، وعلى فكرة الفراغ البحت للمكان المحسوس، وفي ذلك يقول القرآن:

﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلۡمُنتَهَىٰ ﴾ [النجم / ٤٢]. تُجسّد هذه الآية إحدى الأفكار القرآنية العميقة؛ لأنها تشير بشكل قاطع إلى أن النهاية المطلقة والحد الأخير

يجب ألا نبحث عنه في اتجاه حركة النجوم والكواكب، وإنما في لانهائية الحياة الكونية والحياة الروحانية، والرحلة العقلية تجاه هذه النهاية المطلقة هي رحلة طويلة ومرهقة. في هذا المسعى أيضًا يبدو أن الفكر الإسلامي قد تحرك في اتجاه مختلف تمامًا عن الإغريق؛ فالمثال عند الإغريق كما أخبرنا «شبنجلر» كان هو التناسب وليس اللانهاية، ولقد استغرق عقولهم الوجود المادي المتناهي بحدوده الواضحة فقط. وأما في تاريخ الثقافة الإسلامية فنجد أن المثال هو تحصيل اللانهائي وابتهاج النفس به، ويتضح ذلك في مجال العقل الخالص وعلم النفس الديني، وأقصد به التصوف الرفيع، وفي ثقافة لها هذا النزوع تصبح مشكلة المكان والزمان مسألة حياة أو موت.

وقد سبق أن قدمت لكم في إحدى محاضراتي هذه، فكرة عن الطريقة التي تراءت بها مشكلة الزمان والمكان للمفكرين الإسلاميين وبخاصة عند الأشاعرة؛ فأحد أسباب عدم انتشار النظرية الذرية التي نادى بها «ديمقريطس» في العالم الإسلامي، هو أنها تتضمن افتراض الفضاء المطلق؛ ولذلك انساق الأشاعرة إلى استحداث نوع مختلف من النظرية الذرية، وحاولوا التغلب على مشكلات المكان المدرك حسّيًّا بطريقة تشبه النظرية الذرية الحديثة. أما في مجال الرياضيات فيجب أن نتذكر أنه منذ أيام «بطليموس» (٨٧ – ١٦٥م) حتى زمن «نصر الدين الطوسي»

(١٢٠١ - ١٣٧٤م) لم يفكر أحد تفكيرًا جديًّا في صعوبة إثبات صحة بديهية إقليدس عن الخطين المتوازيين على أساس الفضاء المحسوس[١].

وكان «الطوسي» هو الذي فجّر السكون الذي ساد عالم الرياضيات ألف عام؛ إذ إنه أثناء محاولته إصلاح نظرية إقليدس أدرك ضرورة التخلي عن الفضاء المحسوس، وهكذا وضع الأساس (وإن كان ضعيفًا) لحركة الفضاء الفوقيّ أو الحيز الزائد[٢] في عصرنا الحالي. ومع ذلك فقد كان البيروني في بحثه عن فكرة الرياضيات الحديثة عن الدَّالة، يرى - من وجهة نظر علمية بحتة - عدم كفاية الرؤية الإستاتيكية للكون، وهذا أيضًا هو افتراق واضح عن الفكر الإغريقي.

وفكرة الدالة تُدخل عنصر الزمن في تصورنا للكون؛ فهي تحول الثابت إلى متغير، وترى العالم لا باعتباره كينونة وإنما باعتباره صيرورة.

---

(١) لمناقشة الطوسي مسلّمة الخطين المتوازيين، والتي تسمى أيضًا بديهية التوازي انظر رسالة الطوسي: الشك في الخطوط المتوازية في رسائل الطوسي، مج٢، الفصل ٨، ص١ -٤٠، وتعليقًا على هذا الكتاب يلاحظ «سارتون» (نفس المصدر، ج٢، ص١٠٠٣) أن تعليق نصر الدين كان بحق مستفيضًا ومحكمًا.

(٢) هذه الفقرة يمكن قراءتها مرتبطة بملاحظة العلاّمة إقبال على الطوسي في خطابه الذي ألقاه في المؤتمر الشرقي الخامس في لاهور في ٢٠ نوفمبر سنة ١٩٢٨، بعنوان «طلب أو نداء لدراسة أكثر عمقًا للعلماء المسلمين» وفيه يقول إقبال: إن جهود «الطوسي» لتحسين فرضية التوازي عند «إقليدس» نعتقد أنها قد مهدت الأساس في أوروبا لمشكلة المكان والتي أدت في النهاية إلى نظريات Gauss and Riemann، انظر في: Speeches, writings and statements of Iqbal، ص١٣٨.

ويظن «شبنجلر» أن الفكرة الرياضية عن الدالة هي رمز لثقافة الغرب وأنه لم تُشر أية ثقافة أخرى إليها مجرد إشارة[١].

ولكن ما يجعل دعوى «شبنجلر» بلا أساس حقيقي هو أن رأي البيروني سابق على «قانون نيوتن للاستكمال»، من دوال حساب المثلثات إلى أية دالة مهما كانت[٢]. والتحول في المفهوم الإغريقي للأعداد من كمية بحتة إلى علاقة

---

(١) انظر الفقرة التي اقتبسها إقبال من كتاب «شبنجلر» Decline of the West، ج١، ص٧٥، في خطابه: «طلب دراسة أكثر عمقًا للعلماء المسلمين»، وفي كلامه عن الطريقة التي اتَّبعها في تأصيل فكرة البيروني عن الدالة الرياضية في Speeches, writings and statements of Iqbal، ص١٣٥- ١٣٦، ويبدو أن اهتمام العلاَّمة بالفكرة الرياضية عن «الدَّالة» له جانبان: أحدهما ديني فلسفي والآخر علمي حيث يقول: إن فكرة «الدالة» تحوّل الثابت إلى متغير، وترى العالم لا في حالة كينونة وإنما في حالة صيرورة. وهذا يتفق تمامًا مع رأي القرآن في الكون الذي بناه الله بقوة، وما يزال يوسع فيه. انظر محمد أسد في تفسيره للقرآن: The Message of Quran، ص٨٠٥، هامش رقم ٣١: ﴿يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فاطر/ ١].
وفكرة القرآن عن الكون الذي ينمو مفارقة واضحة لفكرة أرسطو عن الكون الثابت. كما أن فلسفة أرسطو في الانتقال من «القوة» إلى «الفعل» فاشلة في معالجة سر الصيرورة، أو كما عبَّر عنها و. د. روس: «إن فكرة «القوة» قد استعملت في الغالب لتغطية عقم الفكر، انظر كتابه «أرسطو» صفحة ١٧٦. وسنرى إقبال في كتاباته مصرًّا على رأيه في: أن الروح المضادة للكلاسيكية في العالم الحديث كانت بدايتها الحقيقية في ثورة الإسلام ضد الفكر الإغريقي» وترجع هذه الثورة في الإسلام إلى التركيز على ما هو «متجسد ملموس» و«خصوصي» و«متحول في صيرورته» على العكس من بحث الإغريق عما هو «مثالي» و«عام» و«كائن» ساكن.

(٢) انظر م. أ. كاظم في: «البيروني وحساب المثلثات، المجلد التذكاري عن البيروني، خاصة ص١٦٧ و١٦٨، وفي الترجمة الإنجليزية للفقرة المأخوذة من كتاب القانون المسعودي للبيرونيّ، التي يعمم فيها البيروني معادلته عن الاستكمال الداخلي «من دالة في حساب المثلثات إلى أية دالة مهما كانت». وربما كانت هذه الفقرة بالتحديد هي التي أشار إليها العلاّمة إقبال في محاضرته: «دعوة إلى دراسة أكثر عمقًا للعلماء المسلمين.

بحتة قد بدأ مع حركة «الخوارزمي» بالتطور من علم الحساب إلى علم الجبر[١]. وقد أخذ البيروني خطوة محددة للأمام تجاه ما وصفه «شبنجلر» بالأعداد الزمنية التي تدل على انتقال العقل من الكينونة إلى الصيرورة.

والواقع أن التطورات الأكثر حداثة في الرياضيات الأوروبية تتجه إلى حرمان الزمن من صفته التاريخية الحيَّة، وأن تجعله مقصورًا على مجرد كونه بُعدًا من الأبعاد التي تُمثّل المكان؛ ولهذا فإن نظرية «هوايتهيد» في النسبية أكثر جاذبية للباحثين والدارسين المسلمين من نسبية «أينشتين»، الذي جعل الزمن في نظريته يفقد صفة الانقضاء، ليتحوّل في خفاء إلى مجرد بعد من أبعاد المكان[٢].

وإلى جانب تقدم الفكر الرياضي في الإسلام نجد نظرية للتطور تتشكل تدريجيًّا؛ فقد كان الجاحظ هو أول من لاحظ التغيرات التي تحدثها الهجرة في حياة الطير، وبعد ذلك جاء «ابن مسكويه» الذي كان معاصرًا للبيروني، فوضع

---

(١) انظر م. ر. صدِّيقي في «الرياضيات والفلك» في كتاب A History of Muslim Philosophy تحرير م. م. شريف، ج٢، ص١٢٨٠، وانظر أيضًا «جوان فيرنت» في الرياضيات والفلك والبصريات في كتاب The Legacy of Islam تحرير جوزيف شاخت وسي. إ. بوسورث، ص٤٦٦ – ٤٦٨.
طبقًا لما يقوله سارتون: يُعتبر «الخوارزمي» أحد مؤسسي التحليل أو الجبر كعلم مختلف عن الهندسة وأن جداوله الفلكية وجداول حساب المثلثات كانت هي أول جداول المسلمين التي تحتوي على دالة جيب الزاوية (جا) وكذلك ظل الزاوية (ظا)، انظر المصدر السابق، ج١، ص٥٦٣.

(٢) انظر الفوز الأصغر، ص٧٨ – ٨٣،
وانظر أيضًا: Development of Metaphysics in Persia فبه تقرير عن نظرية ابن مسكويه في التطور كما لخصها شبلي نُعماني في كتابه علم الكلام، ص١٤١ – ١٤٣.

للتطور شكلاً أكثر تحديدًا، وطبق نظريته تلك في كتابه «الفوز الأصغر»، وهو كتاب في الفلسفة الإلهية، وسأعيد هنا خلاصة فروض نظريته عن التطور، لا لقيمتها العلمية، وإنما بسبب ما تلقيه من أضواء على الاتجاه الذي كان الفكر الإسلامي يتحرك فيه؛ فالحياة النباتية – حسب ما يقول «ابن مسكويه» – وهي في أدنى مراحل تطورها لا تحتاج إلى بذور لظهورها ونموها ولا تحافظ على نوعها بواسطة البذور، وهذا النوع من الحياة النباتية لا يختلف عن المعادن إلا في قدرته الضئيلة على الحركة، تلك القدرة التي تنمو في الأشكال الأعلى، وتُظهر نفسها أكثر في النباتات التي تنشر فروعها، وتحافظ على نوعها بواسطة البذور. وتنمو القدرة على الحركة تدريجيًّا أكثر وأكثر حتى نصل إلى الأشجار ذات الجذوع والأوراق والثمرات. وفي مرحلة أعلى من التطور تقف أشكال من الحياة النباتية التي تحتاج في نموها إلى ظروف أفضل من حيث التربة والمناخ، وآخر مراحل التطور يصل إليها نبات الكرم وأشجار النخيل التي تقف على حافة الحياة الحيوانية.

ففي أشجار النخيل يبدو تمايز واضح بين الذكور والإناث، وهي إلى جانب الجذور والألياف نجد التطور يُنمِّي لديها شيئًا يشبه في وظيفته مخ الإنسان، وعلى سلامته تعتمد حياة النخيل، وهذه هي أرقى مرحلة في نمو حياة النبات، وهي مقدمة لحياة الحيوان.

والخطوة الأولى إلى الأمام تجاه الحياة الحيوانية هي التحرر من الجذور في الأرض، وتلك كانت الجرثومة التي نشأت منها الحركة الشعورية، وهي المرحلة

الأولى من الحيوانية، والتي كان أول ما ظهر فيها هو الإحساس باللمس، وآخر ما ظهر فيها هو الإحساس البصري. واكتسب الحيوان حرية الحركة مع نمو حواسه، كما في حالة الديدان والزواحف والنمل والنحل، ووصل الحيوان إلى كماله في الحصان بين ذوات الأربع، والصقر بين الطيور. وأخيرًا يصل إلى حدود البشرية في القرد الذي يكاد أن يكون أقل درجة واحدة من الإنسان في سلّم التطور، ومع مزيد من التطور جاءت تغييرات فسيولوجية، مع نمو القدرة على التمييز والروحانية حتى انتقلت الإنسانية من الهمجية إلى الحضارة.

ولكن الحقيقة هي أن علم النفس الديني كما هو عند «العراقي» و«خواجه محمد برساس»[١] هو ما يجعلنا أكثر قربًا من طرقنا الحديثة في النظر إلى مشكلة المكان والزمان. وقد شرحت لكم من قبل فكرة العراقي عن طبقات الزمان[٢]. وسأقدم لكم الآن ملخصًا لرأيه في المكان، وحسبما يقول العراقي فإن وجود نوع من المكان منسوبًا إلى الذات الإلهية هو واضح في الآيات القرآنية الآتية:

---

(١) هذه إشارة إلى آراء خواجه محمد بارساس في بحثه القيم عن الزمان والمكان، كتاب: رسالة دار زمان ومكان، وقد سجل الصفحات الست منها أ. مونزافي في كتابه Catalogue of Persian Manuscripts، مج٢، ج١ ص٨٠٠، وإنني مدين جدًا للأستاذ قازي محمود الحق بالمكتبة البريطانية في لندن على إتاحته لي الاطلاع على ميكروفيلم هذا المخطوط، مما أدى إلى الترجمة الأردية لكتاب: خواجه محمد برساس الآنف ذكره، مع موجز عن حياته وأعماله كتبه الدكتور خواجا حَمَدْ يزداني في المعارف، بلاهور. مجلد ١٧ / ٧، ص٣١ – ٥٦.

(٢) انظر المحاضرة الثانية، ص٦٠ و٦١ من الأصل الإنجليزي.

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[المجادلة/ ٧].

﴿وَمَا تَكُونُ فِى شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا۟ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس/ ٦١].

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق/ ١٦].

ولكن يجب ألا ننسى أن ألفاظ القرب والاتصال والانفصال المتبادل والتي تنطبق على الأجسام المادية لا تنطبق على الذات الإلهية؛ فالحياة الإلهية تتصل بالكون كله على مثال اتصال الروح بالجسد[(١)]؛ فالروح لا هي داخل الجسد ولا هي خارجه، ولا هي قريبة منه ولا هي منفصلة عنه، ومع ذلك فإن اتصالها بكل ذرة في الجسد هو أمر حقيقي. ومن المستحيل إدراك هذا الاتصال إلا بافتراض نوع من المكان يتواءم مع رقّة الروح ودقتها، ومن ثَمّ فإن وجود المكان الذي ينسب إلى الذات الإلهية هو أمر لا يمكن إنكاره[(٢)]. ولكن ينبغي فقط أن

(١) انظر كتاب غاية الإمكان في دراية المكان، تحرير رحيم فارمانيش، ص١٦ و١٧، وفي ترجمة الإنجليزية لـ أ. هـ. كمالي، ص١٣.

(٢) نفس المصدر، ص ١٧، والترجمة الإنجليزية ص١٣.

نحدد بعناية نوع المكان الذي يمكن إسناده للذات الإلهية المطلقة. فلدينا ثلاثة أنواع للمكان: مكان الأجسام المادية، ومكان الكائنات غير المادية، ومكان الذات الإلهية[١].

ومكان الأجسام المادية بدوره ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

الأول: مكان الأجسام البالغة الضخامة ذات الحيز الهائل، والحركة في هذا المكان تستغرق زمنًا، والأجسام تشغل أماكنها الخاصة، وتقاوم أية محاولة لإزاحتها.

ثانيًا: مكان الأجسام الدقيقة مثل الهواء والصوت، وفي هذا المكان تتدافع الأجسام، وتقاوم بعضها البعض، وتقاس حركتها بمقاييس الزمن الذي يبدو مع ذلك مختلفًا عن زمن الأجسام الضخمة؛ فالهواء الموجود في أنبوبة يجب إزاحته وإخراجه منها قبل أن يستطيع هواء آخر أن يدخل فيها، وزمن الموجات الصوتية هو عمليًا يكاد أن يكون لا شيء إذا ما قورن بزمن الأجسام الضخمة.

ثالثًا: لدينا مكان الضوء؛ فضوء الشمس يصل إلى أبعد حدود الأرض في الحال، وهكذا فإن سرعة الضوء والصوت تجعل الزمن يتقلص حتى يكاد يصل إلى الصفر، وبناءً على ذلك يتضح لنا أن مكان الضوء مختلف عن مكان الهواء والصوت، على أن هناك حجة أكثر قوة من هذه؛ فضوء الشمعة ينتشر في

(١) نفس المصدر، ص٢٣، والترجمة الإنجليزية ص١٧.

كل الاتجاهات في حجرة، بدون إزاحة الهواء وإخراجه من الحجرة، وهذا يبين أن مكان الضوء أكثر دقة من مكان الهواء الذي ليس له مدخل إلى مكان الضوء[١].

ونظرًا لشدة التقارب بين هذه الأماكن فإنه ليس في الاستطاعة التمييز بين أحدها والآخر إلا بالتحليل العقلي المحصن وبالتجربة الروحية، وزيادة على ذلك نجد في الماء الساخن أن المتناقضين - النار والماء - اللذين يبدوان متداخلين في بعضهما البعض لكنهما من منظور طبيعتيهما المختلفتين لا يمكنهما أن يجتمعا في نفس المكان[٢].

وهذه الحقيقة لا يمكن تفسيرها إلا بافتراض أن أماكن تواجد المادتين رغم تقاربها بعضها من بعض، إلا أنه لا يمكن تمييز هذه الأماكن.

ولكن بينما عنصر المسافة ليس غائبًا تمامًا إلا أنه ليس هناك مقاومة متبادلة في مكان الضوء؛ فضوء شمعة يصل فقط إلى نقطة معينة، وأضواء مائة شمعة تتداخل في نفس الحجرة بدون تدافع أو مقاومة تزيح بعضها البعض.

وهكذا بعد أن وصف لنا «العراقي» أماكن الأجسام الطبيعية التي لها درجات متفاوتة في الدقة، استطرد بإيجاز في وصف الأنواع الرئيسية للمكان الذي تشغله الرتب المختلفة للكائنات غير المادية مثل الملائكة؛ فعنصر المسافة

---

(١) نفس المصدر، ص٢٤ و٢٥، والترجمة الإنجليزية ص١٨ و١٩.

(٢) نفس المصدر، ص٢٥، والترجمة الإنجليزية ص١٩.

ليس غائبًا تمامًا في هذه الأماكن؛ فبينما تستطيع هذه الكائنات غير المادية أن تنتقل بسهولة عبر الجدران الحجرية إلا أنها لا تستطيع أن تستغني جُملةً عن الحركة التي هي حسبما يقول «العراقي» دليل على عدم الكمال في الروحانية[١]. وأعلى درجة في سلم الحرية المكانية هي التي تصل إليها روح الإنسان التي هي في جوهرها المتفرد ليست في حالة سكون ولا في حالة حركة[٢]. وهكذا ننتقل عبر الأنواع اللانهائية للمكان حتى نصل إلى المكان الإلهي الذي هو خالٍ على وجه الإطلاق من كل الأبعاد، ويشكل نقطة التلاقي لكل اللانهائيات[٣].

وهكذا ترون في تلخيصنا لآراء العراقي كيف فسّر لنا صوفي مسلم مستنير تجربته الروحية عن الزمان والمكان، في عصر لم يكن لديه أدنى فكرة عن النظريات والآراء الحديثة في الرياضيات وعلم الفيزيقا.

فالعراقي فعلاً يحاول الوصول إلى فكرة المكان كمظهر ديناميكي متغير، ويبدو أن عقله كان يتصارع في غموض مع فكرة المكان بمعنى أنه كمية متصلة لانهائية، لكنه كان عاجزًا عن إدراك الدلالات الكاملة التي يتضمنها فكره؛ وذلك لأنه لم يكن رياضيًّا من ناحية؛ ولأنه من ناحية أخرى كان متعصبًا بطبيعته للفكرة الأرسطية التقليدية عن كون ثابت.

---

(١) نفس المصدر، ص١٧، والترجمة الإنجليزية ص٢٠ و٢١.
(٢) نفس المصدر، ص٢٧ و٢٨، والترجمة الإنجليزية ص٢١.
(٣) نفس المصدر، ص٢٨ و٢٩.

وزيادة على ذلك فإن تداخل الـ «هُنا» فوق المكانية والـ «الآن» فوق الزمانية (في الحقيقة المطلقة)، هذا التداخل يوحي بالفكرة الحديثة عن الزمان المكاني التي عرضها البروفسور ألكسندر Alexander في كتابه «المكان والزمان والألوهية»، والتي يعتبرها المادة الأولى لكل شيء[١].

التأمل الأكثر عمقًا في طبيعة الزمان كان يمكن أن يؤدي بالعراقي لإدراك أن الزمن هو الأكثر أهمية في الاثنين، وأنه ليس مجرد استعارة على حد تعبير «ألِكْسَنْدر» عندما قال «الزمن هو عقل المكان»[٢]، ويدرك «العراقي» أن علاقة الله بالكون هي على مثال علاقة روح الإنسان بالجسد[٣]، ولكنه بدلاً من الوصول إلى هذا الرأي من خلال النقد الفلسفي للجوانب المكانية والزمانية للتجربة، افْترضه ببساطة على أساس تجربته الروحية. ولا يكفي مجرد اختزال المكان

---

(١) انظر كتاب: Space, Time and Deity ج٢، ص٤١، وانظر أيضًا ر. ميتز في كتابه A Hundred Years of British Philosophy، ص٦٣٤- ٦٣٨، ومقالة ص أَلِكْسنْدر في قاموس الفلسفة Dictionary of Philosophy، تحرير د. د. رونز، حيث يؤكد بوضوح أن مصطلح الألوهية لا يستعمله ألكسندر بأي مفهوم ديني وإنما بمفاهيم مذهبه في التطور المنبثق: الصفة التي تكون تالية لمستوى معين وأعلى منه (في التطور) هي إله الكائنات التي في المستوى الأدنى.

(٢) التعبير المجازي لصمويل ألكْسندر من أن الزمن هو عقل المكان يمكن أن نجده في مقولاته مثل: إن الزمن ككل وكجزيئات بالنسبة للمكان ككل وجزيئات مقابلة يحمل علاقة تشبه العلاقة مع العقل. أو باختصار: إن الزمن هو عقل المكان والمكان هو جسد الزمن.

وكان صمويل ألكسندر هو الوحيد من بين الفلاسفة البريطانيين المعاصرين للعلاَّمة إقبال الذين أعطوا أهمية مساوية للمكان والزمان كفكرة مركزية لكل الفلسفة؛ إذ يقول: «إن كل المشاكل الحيوية في الفلسفة تعتمد في حلّها على مشكلة ما هو المكان والزمان، أو بصورة أكثر خصوصية ما هي العلاقة بينهما». وحسب رأي العلاّمة إقبال: «فإنه في الحضارة الإسلامية نجد أن مشكلة المكان والزمان قد أصبحت مسألة حياة أو موت».

(٣) راجع كتاب غاية الإمكان في دراية المكان، ص١٦ و١٧، والترجمة الإنجليزية ص١٣.

والزمان إلى (لحظة مكانية) متلاشية؛ فالطريق الفلسفي الذي يؤدي إلى الله بصفته الروح الكلية للكون، يقع خلال اكتشاف العقل الحيّ من حيث هو المبدأ النهائي للزمان- المكان (الزمكان).

ومما لا شك فيه أن عقل «العراقي» تحرك في الاتجاه الصحيح، لكن تعصبه للآراء الأرسطية بالإضافة إلى نقص في التحليل النفسي قد أعاق تقدمه.

ونظرًا لرأيه بأن الزمان الإلهي يخلو تمامًا من التغير[١] - وهذا الرأي مبني بوضوح على تحليل غير كافٍ للتجربة الشعورية - فإنه كان من المستحيل عليه اكتشاف العلاقة بين الزمان الإلهي والزمان المتسلسل المادي، وأن يصل خلال هذا الاكتشاف إلى الفكرة الإسلامية الأساسية عن الخلق المستمر التي تعني وجود كون ينمو ويتسع.

وهكذا فإن كل خطوط التفكير الإسلامي تتلاقى في تصور ديناميكي للكون، أي أن الكون متحرك ومتغير. وهذا الرأي قد تدعم أكثر عن طريق «ابن مسكويه» ونظريته عن الحياة كحركة تطورية، وعن طريق ابن خلدون ورأيه في التاريخ.

والتاريخ - أو بلغة القرآن «أيام الله» - هو المصدر الثالث للمعرفة حسبما ورد في القرآن؛ فمن أهم التعاليم الأساسية للقرآن أن الأمم تحاسب بمجموعها

(١) نفس المصدر ص٥٠، والترجمة الإنجليزية، ص٣٦.

ككل، وأنها تعاقب على سيئاتها في الحياة الدنيا[١]. ولكي يؤكد القرآن هذا القول فإنه يسوق باستمرار أمثلة تاريخية، ويحض القارئ على التفكير والتأمل والاعتبار بماضي وحاضر تجارب البشرية:

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللَّهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ [إبراهيم/ ٥].

﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ . وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ . وَأُمْلِي لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾[الأعراف/ ١٨١ – ١٨٣].

﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران/ ١٣٧].

﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ ۚ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران/ ١٤٠].

---

(١) هذه إشارات إلى الآيات القرآنية التالية: [الأنعام/ ٦]، [التوبة/ ٣٩]، [الإسراء/ ١٦ – ١٧].
انظر أيضًا ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ ۗ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ [هود/ ١١٦].

﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ﴾ [الأعراف/ ٣٤][1].

والآية الأخيرة - إلى حد ما - هي أحد الأمثلة على التعميم التاريخي الأكثر خصوصية وتحديدًا، والذي بصياغته البليغة يوحي بإمكانية الدراسة العلمية لحياة الجماعات البشرية باعتبارها كائنات عضوية. وبناءً على هذا فإنه من الخطأ الفادح الزعم بأن القرآن يخلو من بذور المنهج التاريخي، والحقيقة هي أن الروح العامة في مقدمة ابن خلدون يبدو أنها ترجع أساسًا إلى الإلهام الذي استوحاه المؤلف من القرآن، فهو مدين للقرآن حتى في أحكامه على الطبائع والأخلاق إلى حد كبير.

والمثال الأوضح على هذا هو الفقرة الطويلة التي كتبها في تقييم طبائع العرب كأمة؛ فالفقرة كلها استطراد مفصّل للآيات القرآنية الآتية:

﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ . وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ ٱلدَّوَآئِرَ ۚ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [التوبة/ ٩٧ - ٩٨].

على أن اهتمام القرآن بالتاريخ باعتباره مصدرًا للمعرفة البشرية يمتد إلى ما هو أكثر من مجرد إشارات لتعميمات تاريخية؛ فقد وضع لنا القرآن أحد القواعد الأساسية للنقد التاريخي.

---

(١) انظر الآية: ﴿ مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَـْٔخِرُونَ ﴾ [الحجر/ ٥].

إذ إنه لمَّا كانت الدقة في تسجيل ورواية الحقائق التي تشكل مادة التاريخ هي شرط لا غنى للتاريخ عنه بوصفه علمًا، ولمّا كانت المعرفة الدقيقة للحقائق تعتمد كُليَّةً على رواتها، فإن القاعدة الأولى في النقد التاريخي هي أن الأخلاق الشخصية للراوي عنصر هام في الحكم على روايته أو شهادته، وفي ذلك يقول القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ﴾ [الحجرات/ ٦]. ولقد كان تطبيق المبدأ الوارد في هذه الآية على رُواة السُّنَّة وأحاديث الرسول هو ما نشأ عنه بالتدريج قوانين النقد التاريخي. وإن نمو الحاسة التاريخية في الإسلام لهو موضوع آسر[(١)]. كانت دعوة القرآن للتدبّر في التجارب الإنسانية السابقة، والحاجة إلى التأكد من صحة أحاديث النبي، والرغبة في تزويد الأجيال القادمة بمصادر دائمة للإلهام، كل هذه العوامل أسهمت في خلق مؤرخين مثل ابن إسحق[(٢)] والطبري[(٣)] والمسعودي[(٤)]. ولكن التاريخ كفن لتأجيج خيال القارئ

(١) من أجل معرفة الظروف الخاصة التي نما فيها الإحساس الحاد بالتاريخ في الإسلام انظر كتاب إ. هـ. قرشي بعنوان تاريخ الفلسفة الإسلامية Historiography: A History of Muslim philosophy، الجزء الثاني، الصفحات من ١١٩٧ إلى ١٢٠٣.

(٢) أبو عبد الله محمد بن إسحق المتوفى (سنة ١٥٠ هجرية - سنة ٧٦٧ ميلادية) يمتاز بأنه أول من كتب سيرة حياة النبي العظيم.
ومع ذلك قد فُقد كتابه الذي عنوانه: كتاب سيرة رسول الله، ويُعرف الآن باسم سيرة ابن هشام.

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري هو أحد أكبر المؤرخين المسلمين، ويعتبر كتابه أثرًا تاريخيًّا بارزًا صحيحًا وهو بعنوان: كتاب أخبار الرسل والملوك وهو العمل الأول الشامل في اللغة العربية، وقد نشره م. ج دي جوج وآخرون في ١٥ مجلدًا في ليدن عام ١٨٧٩ - ١٩٠١، كما أن الطبري مشهور أيضًا بكتابه الجدير بالثناء في شرح القرآن وعنوانه: جامع البيان عن تأويل القرآن وهو يقع في ثلاثين جزءًا، وهو العمل الأول الذي استقى منه من جاء بعده من شارحي القرآن وذلك لما جمعه فيه من العدد الضخم من الأحاديث الصحيحة.

(٤) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي المتوفى سنة ٣٤٦هـ - ٩٥٧م هو - بعد الطبري - أعظم المؤرخين الذين أتوا بعده في الإسلام، وهو يُسمّى بحق هيرودوت العرب. وقد افتتح المسعودي طريقة =

هو مجرد مرحلة من مراحل تطور التاريخ ليصبح علما أصيلاً. وإمكانية المعالجة العلمية للتاريخ تحتاج إلى خبرة أوسع ونضج أعظم في التفكير العملي، كما تحتاج إلى تحقّقٍ أكمل لبعض أفكار أساسية معينة، تتعلق بطبيعة الحياة والزمن، ويمكن إجمال هذه الأفكار في فكرتين رئيستين، تشكّلان معًا الأساس الذي تقوم عليه تعاليم القرآن:

الفكرة الأولى: هي وحدة الأصل البشري؛ حيث يقرر القرآن: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[1] [الأعراف/ ١٨٩]. ولكن إدراك الحياة كوحدة عضوية هو إنجاز بطيء، يعتمد في نموه على دخول الناس في التيار الرئيسي لأحداث العالم، وقد سنحت هذه الفرصة للإسلام عن طريق النمو السريع لإمبراطورية إسلامية عظيمة الاتساع. ومما لا شك فيه أن المسيحية قد دعت إلى المساواة بين البشر قبل الإسلام بزمن طويل، ولكن روما المسيحية لم ترتفع إلى الفهم الكامل لفكرة الإنسانية كوحدة عضوية.

وقد صدق «فلينت» في قوله: «بالطبع لا يمكن أن يُنْسَبَ إلى كاتب مسيحي أو أي كاتب آخر في الإمبراطورية الرومانية أنه قد عرف أكثر من فكرة عامة مجردة

= جديدة في كتابة التاريخ؛ فبدلاً من أن يجمع الحوادث حسب ترتيب السنوات جمعها حسب الملوك والأسر الحاكمة وحسب الموضوعات. أي أنه ابتدع طريقة الموضوعات بدلاً من طريقة السنوات. وهذه الطريقة اتبعها أيضًا ابن خلدون.

(١) وانظر أيضًا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء/ ١]، وانظر أيضًا [الأنعام/ ٩٨]، و[الزمر/ ٦].

عن وحدة الإنسانية، ولا يبدو أن هذه الفكرة منذ أيام روما كان لها أي أثر كبير في أعماق أوروبا وجذورها، ومن ناحية أخرى فإن نمو القومية الإقليمية بتأكيدها لما يسمى بالخصائص القومية قد جنح أكثر إلى قتل العنصر الإنساني الشامل في الفن والأدب في أوروبا.» أما في الإسلام فكان الأمر مختلفًا تمامًا؛ فهنا وحدة الإنسانية لم تكن فكرة فلسفية ولا حلمًا شعريًّا، وإنما كانت حركة اجتماعية، وكان هدف الإسلام هو أن يجعل فكرة الوحدة هذه عاملاً حيًّا في حياة المسلم اليومية، وهكذا تعطي ثمارها كاملة في صمت وبلا ضجيج.

الفكرة الثانية: هي الإدراك العميق لحقيقة الزمن وتصور الحياة كحركة مستمرة في الزمان. هذه الفكرة عن الحياة والزمان هي النقطة الأكثر إثارة للاهتمام في نظرة «ابن خلدون» للتاريخ، وهذا هو ما يبرر تقريظ «فلينت» لابن خلدون وإطراءه له، إذ يقول عنه: «إن أفلاطون وأرسطو وأوغسطين ليسوا أندادًا لابن خلدون، وكل من عداهم لا يستحقون الذكر إلى جانبه»[١].

---

(١) انظر روبرت فلينت في كتابه تاريخ فلسفة التاريخ History of the Philosophy of History، صفحة ٨٦، وإن مديح وثناء «فلينت» على «ابن خلدون» تعبيرًا عن إحساسه باكتشاف عبقريته قد تأكد الآن بتقييم عالم بارز مثل توينبي لابن خلدون وذلك في كتابه: A Study of History، الجزء الثالث صفحة ٣٢٢، انظر سارتون في نفس المرجع السابق، الجزء الثالث، صفحة ١٢٦٢، وانظر جاستون بوثول في مقدمته لكتاب دي. سلين بعنوان: مقدمة ابن خلدون، Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun، في الطبعة الثانية، باريس، ١٩٣٤ – ١٩٣٨م.

وانظر ر. برونسشيج في كتابه الذي عنوانه: La Berbérie orientale sous les Hafsid، الجزء الثاني – صفحة ٣٩١.

ولست أقصد من وراء الملاحظات التي ذكرتها آنفًا أن ألقي بظلال شك على أصالة ابن خلدون، وإنما كُلُّ ما أقصد قوله هو أنه إذا أخذنا في موضع الاعتبار الاتجاه الذي تكشَّفت عنه الثقافة الإسلامية، فإن المسلم وحده هو الذي كان يمكنه النظر إلى التاريخ كحركة جماعية متواصلة، وكتطور حتمي حقيقي في الزمان. ونقطة الطرافة المشوقة في هذه النظرة إلى التاريخ هي الطريقة التي أدرك بها ابن خلدون عملية التغيّر؛ ففكرته ذات أهمية قصوى؛ لما تنطوي عليه من اعتبار التاريخ حركة مستمرة في الزمان، وحركة خلاَّقة أصيلة، وليست حركة ذات مسار سبق تحديده من قبل. لم يكن ابن خلدون ميتافيزيقيًّا، بل كان بالتأكيد معاديًا للفلسفة الميتافيزيقية[١]، ولكن يمكننا اعتباره سابقًا للفيلسوف «برجسون» في طبيعة تصوّره للزمان. وقد سبق أن ناقشت المقدمات الفكرية لهذا التصور في التاريخ الثقافي للإسلام.

فنظرة القرآن إلى ﴿وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾[٢] كرمز للحقيقة المطلقة التي تظهر في الآية القرآنية: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ [الرحمن/ ٢٩]، ونزعة الفلسفة الميتافيزيقية إلى اعتبار الزمن موضوعيًّا، ونظرة «ابن مسكويه» إلى الحياة كحركة

---

(١) راجع المقدمة ترجمة ف. روزينثال، الجزء الثالث، الصفحات من ٢٤٦ - ٢٥٨، وانظر أيضًا م. فخري في كتابه: A History of Islamic Philosophy، الصفحات ٣٦١ - ٣٦٤.

(٢) ظاهرة تغيّر الليل والنهار تحدّث عنها القرآن الكريم في كثير من الآيات مثل: [البقرة/ ١٦٤]، و[آل عمران/ ١٩٠]، و[يونس/ ٦]، و[المؤمنون/ ٨٠]، و[الجاثية/ ٥].

تطورية[١]، وأخيرًا مقترب «البيروني» إلى تصور الطبيعة كعملية صيرورة[٢]، كل هذا كان يشكّل الميراث الفكري لابن خلدون. أما فضل ابن خلدون فيكمن في إدراكه العميق وتعبيره المنظّم عن روح الحركة الثقافية التي كان هو نفسه أعظم إنتاج عبقري لها.

ففي كتاب هذا العبقري حققت روح القرآن انتصارها النهائي على كلاسيكية الفكر الإغريقي؛ لأن الزمان عند الإغريق كان إما أنه غير حقيقي كما يرى «أفلاطون» و«زينون»، أو أنه يتحرك حركة دائرية كما يرى «هيرقليطس» والرواقيون[٣]. ومهما كان المقياس الذي نحكم به على الخطوات المتقدمة للأمام لحركة خلاقة، فإن الحركة نفسها إذا فهمناها على أنها حركة دائرية، تتوقف عن أن تكون حركة خلاَّقة؛ وذلك لأن العودة الأبدية ليست خلقًا أبديًّا، إنما هي تكرار أبديّ.

نحن الآن في وضع يمكننا فيه رؤية الدلالة الحقيقية لثورة الإسلام الفكرية ضد الفلسفة الإغريقية! إن حقيقة كون هذه الثورة قد تأصلت في اهتمامات دينية خالصة يوضح أن الحركة المضادة للكلاسيكية التي تُميِّز روح القرآن تؤكد

---

(١) راجع صفحة ١٠٧ من النص الإنجليزي.

(٢) راجع صفحة ١٠٦ من النص الإنجليزي.

(٣) حول فكرة الزمان كما عرضها زينون وأفلاطون وهرقليطس والرواقيون، راجع كتاب أ. ج. جان بعنوان The Problem of Time، ص١٩ – ٢٢.

نفسها بالرغم، من أولئك الذين بادروا راغبين بتفسير الإسلام في ضوء الفكر الإغريقي.

بقي الآن أن نمحو سوء فهم خطير نشأ عن كتاب ذائع الصيت بين القُرَّاء كتبه «شبنجلر» بعنوان «سقوط الغرب»، وقد خصص فيه فصلين لمشكلة الثقافة العربية[1]، يشكلان أهم الإسهامات في تاريخ آسيا الثقافي، ومع ذلك فهذان الفصلان قائمان على فهم خاطئ لطبيعة الإسلام كحركة دينية وما ابتدعته هذه الحركة من فاعلية ثقافية.

تتمحور النظرية الأساسية عند «شبنجلر» حول فكرة أن كل ثقافة هي كيان عضوي مستقل، وليس لها أية نقطة اتصال بالثقافات التي سبقتها أو أعقبتها تاريخيًّا. وحسب رأيه: كل ثقافة بالفعل لها طريقتها الخاصة بها في النظر إلى الأشياء، طريقة لا يتمتع بها إطلاقًا أصحاب أية ثقافة أخرى غيرها. وفي غمرة لهفته لإثبات هذه النظرية حشد طائفة هائلة من الحقائق والتأويلات لإثبات أن روح الثقافة الأوروبية معادية في صميمها لكلاسيكية العلوم الإغريقية القديمة. وأن هذه الروح المضادة للكلاسيكية التي تميز الثقافة الأوروبية، ترجع بتمامها إلى العبقرية التي اختُصّت بها أوروبا، ولا ترجع إلى أي إلهام استلهمته من ثقافة الإسلام، تلك الثقافة التي اعتبرها «شبنجلر» مجوسية تمامًا في روحها وطبيعتها، ووجهة نظر شبنجلر عن روح الثقافة الحديثة هي في رأيي صحيحة بكاملها، إلا

(١) راجع شبنجلر في كتابه The Decline of the West، ج٢، ص١٨٩ - ٣٢٣.

أنني حاولت في هذه المحاضرات أن أوضح أن الروح المضادة للقديم الكلاسيكي وهي الروح التي تميز العالم الحديث قد ظهرت في حقيقة الأمر نتيجة لثورة الإسلام ضد الفكر الإغريقي[١].

ولكن من الواضح أن مثل هذا الرأي لا يمكن أن يتقبله «شبنجلر»؛ لأنه لو ثبت أن روح الثقافة الحديثة المضادة للكلاسيكية ترجع إلى الاستلهام الذي أخذته أوربا من الثقافة التي سبقتها مباشرة لانهارت نظرية شبنجلر كلها من الأساس، والتي تؤكد الاستقلال التام والإقصاء المتبادل بين الثقافات. وإني لأخشى أن تكون لهفة «شبنجلر» على بناء نظريته هذه قد أضلَّته فانحرف بصره عن رؤية الإسلام كحركة ثقافية.

ويقصد «شبنجلر» بعبارة «ثقافة مجوسية» الثقافة العامة المرتبطة بما يسميه مجموعة «الديانات المجوسية»[٢]: أي اليهودية والديانة الكلدانية القديمة والمسيحية الأولى والزرادشتية والإسلام. ولست أنكر أنه قد نمت على سطح الإسلام غُلالة مجوسية. وكان هدفي الأساسي من هذه المحاضرات أن أوضح الرؤية الصحيحة لروح الإسلام، مُتحررةً من الغشاوات المجوسية التي أعتقد أنها هي التي ضللّت شبنجلر.

---

(١) راجع المحاضرة الأولى صفحة ٣، والمحاضرة الثالثة، صفحة ٥٦ وصفحة ١٠٢ من النص الإنجليزي.

(٢) راجع شبنجلر المصدر السابق.

لقد كان جهل شبنجلر بالفكر الإسلامي جهلاً فظيعًا[١]، خاصة في مشكلة الزمان، وكذلك الطريقة التي عبرت بها «الأنا» كمحور حُرّ للتجربة، عن التجربة الدينية في الإسلام. ونجده بدلاً من أن يستضيء بنور تاريخ الفكر الإسلامي وتجربته، فضَّل أن يبني أحكامه على أساس معتقدات عامّية، مثلما في أقوالهم عن بداية الزمان ونهايته، فتخيلوا رجلاً غزير المعرفة يلتمس الدليل على الجبرية المزعومة في الإسلام من تعبيرات وأمثلة شرقية مثل «حُكم الزمان»[٢] «وكل شيء له أوان»[٣]. على أنني قد تحدثت بما فيه الكفاية في هذه المحاضرات عن أصل ونمو مفهوم الزمان في الإسلام، وعن الذات الإنسانية كقوة حُرَّة. ومن الواضح أنَّ تمحيص رأي «شبنجلر» في الإسلام والثقافة التي نبعت منه أمر يحتاج إلى مجلد كامل.

وتبقى ملاحظة عامة واحدة أقدمها هنا إضافة إلى ما سبق أن ذكرته آنفًا: يزعم «شبنجلر»: أن جوهر تعاليم النبوة في صميمها مجوسية، فهناك إله واحد ليكن اسمه «يهوا»[٤] أو «أهورَمزدا» أو «ماردوك بعْل» هو مبدأ الخير، وكل ما عداه من الآلهة إما عجزة أو أشرار، وقد اقترن بهذه العقيدة الأمل في مسيحٍ مُخلّص.

(١) نفس المصدر، ص٢٣٥ - ٢٤٠.
(٢) نفس المصدر، ص٢٣٨.
(٣) نفس المصدر.
(٤) نفس المصدر، ص٢٠٦ - ٢٠٧.

ويتضح هذا الأمل في «عيسى» ولكنه أيضًا ظهر في كل مكان خلال القرون التالية تحت ضغط ضرورة داخلية.

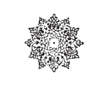
وهذه هي الفكرة الأساسية للمجوسية الدينية؛ لأنها تحتوي ضمنيًّا على فكرة الصراع التاريخي العالمي بين الخير والشر؛ حيث تسود قوة الشر في الفترة المتوسطة من الزمان، ثم ينتصر الخير أخيرًا في يوم القيامة.

فإذا كان «شبنجلر» يقصد تطبيق هذه الفكرة عن تعاليم النبوة على الإسلام فهذا تصوير خاطئ بكل وضوح، والنقطة التي يجب ملاحظتها هي أن المجوسي قد سمح بوجود آلهة مزيفة وإن لم يتجه لعبادتها، أما الإسلام فقد أنكر أي وجود لهذه الآلهة الباطلة. وفيما يتعلق بهذا الأمر فإن «شبنجلر» قد فشل في تقدير القيمة الثقافية لفكرة ختام النبوة في الإسلام، ومما لا شك فيه أنه من أهم ملامح الثقافة المجوسية ذلك النزوع نحو الترقب الأبدي والتطلع الدائم لظهور أبناء «زرادشت» الذين لم يولدوا بعد، أو ظهور المسيح أو المُعَزّي Paraclete الذي ورد ذكره في الإنجيل الرابع.

لقد سبق أن بينتُ الاتجاه الذي يجب أن يبحث فيه دارس الإسلام عن المعنى الثقافي لعقيدة ختام النبوة في الإسلام، تلك العقيدة التي يمكن أيضًا اعتبارها علاجًا سيكولوجيًّا للنزعة المجوسية نحو الترقب الدائم، الذي يميل إلى إعطاء فكرة خاطئة عن التاريخ.

وقد نقد ابن خلدون وقضى نهائيًّا على الأساس المزعوم لفكرة ظهور مخلِّص في الإسلام، التي تشبه على الأقل في تأثيراتها السيكولوجية الفكرة الأصلية للمجوسية، وكان نقد ابن خلدون قائمًا على أساس نظرته الخاصة للتاريخ، ولكن عادت فكرة المخلِّص للظهور في الفكر الإسلامي تحت ضغط تأثيرات الفكر المجوسي[١].

(١) راجع المقدمة Muqaddimah، الفصل الثالث ج٥١، الفاطميون. وترجمة روزنيثال ج٢، ص١٥٦ - ٢٠٠. يسرد ابن خلدون أربعة وعشرين حديثًا عن عقيدة المهدي (ليس فيها حديث واحد من البخاري أو مسلم)، ويتشكك في صحتهما جميعًا، ويرى أن كل ما يتعلق من أحاديث بالمهدي هو نتاج خيال فارسي غير عربي، وأضاف أنه بالتأكيد لا علاقة لها بالروح الحقيقية للقرآن، انظر: إقبال نامه، ج٢ - ص٢٣١.



الفصل السادس
مبدأ الحركة في بناء الإسلام

الإسلام كحركة ثقافية يرفض النظرة الإستاتيكية القديمة للكون، ويتبنّى نظرة ديناميكية، يتّسم فيها الكون بالحركة والتغير. والإسلام كنظام وجداني لتوحيد البشرية يرفع قيمة الإنسان الفرد من حيث هو فرد، ويرفض قرابة الدم كأساس لوحدة البشرية. فقرابة الدم مادية وجذورها في الأرض، ولا يمكن البحث عن أساس سيكولوجي بحت لوحدة البشرية إلا بإدراك أن الحياة الإنسانية روحانية في أصلها ونشأتها[1]. ومثل هذا الإدراك يخلق انتماءات جديدة بلا شعائر تحافظ على بقائها، كما أنه يجعل في إمكان الإنسان أن يحرر نفسه من مادية الأرض.

والمسيحية التي ظهرت أصلاً كنظام للرهبنة أراد الإمبراطور «قسطنطين» استخدامها كنظام لتوحيد الناس في إمبراطوريته[2]. ولكن فشلت المسيحية في

---

(١) يشير القرآن إلى الأصل المقدس للإنسان بتأكيد أن الله نفخ فيه من روحه، وذلك في الآيات الآتية: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾[الحجر/ ٢٩]، انظر أيضًا [السجدة/ ٩]، و[ص/ ٧٢].

(٢) قسطنطين الأكبر كان إمبراطور رومانيا في الفترة من عام ٣٠٦م إلى ٣٣٧م، وقد تحول إلى المسيحية، ومن أجل معرفة جهوده لتوحيد المسيحية انظر كتاب ويل ديورانت بعنوان: القيصر والمسيح، ص٦٥٥ - ٦٦١، وانظر أيضًا: The Cambridge Medieval History، مج١، فصل ١.

تحقيق ذلك، مما دفع بالإمبراطور جوليان (الذي خلفه)[1] إلى العودة إلى آلهة روما القديمة؛ حيث حاول أن يضع لها تفسيرات وتأويلات فلسفية جديدة.

وقد وصف مؤرخ معاصر من مؤرخي الحضارة حالة العالم المتمدين قرابة الزمن الذي ظهر فيه الإسلام على مسرح التاريخ، فقال: «كان يبدو آنذاك أن الحضارة العظيمة التي استغرق بناؤها أربعة آلاف عام قد أشرفت على التفسخ والانهيار، وأن الجنس البشري ربما عاد إلى حالة البربرية الهمجية؛ حيث كل قبيلة وكل طائفة ضد أخرى، وحيث لا يُعرف قانون أو نظام».

وفقدت العقوبات القبلية القديمة سلطانها، ومن ثمَّ فقدت الأساليب الإمبراطورية القديمة فاعليتها. أما العقوبات الجديدة التي أوجدتها المسيحية فقد أحدثت الفرقة والدمار بدلاً من الوحدة والنظام. لقد كان عصرًا مليئًا بالمآسي ينذر بالويلات والثبور. كانت الحضارة آنذاك تشبه شجرة ضخمة، تظل بأوراقها العالم، وتحمل فروعها الثمار الذهبية للفن والعلم والأدب، لكنها تقف مترنحة؛ لأن جذعها لم يعد تجري فيه عصارة الحياة المتدفقة بالإخلاص والتقديس، بل تعفنت حتى النخاع، ومزقتها أعاصير الحروب،

(١) فلافيوس كلوديوس جوليانوس، (٣٣١ -٣٦٣م) ابن عم قسطنطين والمعروف في التاريخ باسم «جوليان الرسول»، حكم الإمبراطورية الرومانية لمدة عامين (بين ٣٦١ - ٣٦٣م). وكان قد درس في أثينا عام ٣٥٥، وواظب كثيرًا على حضور حلقات دروس الأفلاطونية الجديدة والوثنية. وعندما صار إمبراطورًا أعلن في الحال رِدَّته إلى الوثنية، وأعاد حرية العبادة للوثنيين، وبدأ حملة ضد الكنيسة الأرثوذكسية. انظر أليس جاردنر في كتابه: Julian, philosopher and Emperor and the last struggle of paganism against Christianity وكذلك كتاب ويل ديورانت: The age of Faith، ص١٠ - ١٩.

ولم يعد يمسكها بعضها ببعض سوى أحبال من عادات وقوانين قديمة آيِلةٌ للسقوط في أية لحظة. فهل كان هناك أية ثقافة وجْدانيّة يمكن استدعاؤها لتجمع الجنس البشري مرة أخرى في وحدة تنقذ الحضارة؟ مثل هذه الثقافة ينبغي أن تكون شيئًا من نوع جديد؛ وذلك لأن العقوبات والشعائر القديمة كانت قد ماتت، ويقتضي الأمر عمل قرون من الزمان كي نبني غيرها من نفس نوعها[١].

ويستطرد الكاتب قائلاً: «إن العالم وقف مفتقرًا إلى ثقافة جديدة لتحل محل ثقافة العرش ونظم التوحيد التي كانت مؤسسة على قرابة الدم». ثم يضيف قائلاً: «إنه لمن المدهش أن مثل هذه الثقافة قامت في شبه جزيرة العرب في نفس الوقت بالضبط الذي اشتدت فيه الحاجة إليها». ومع ذلك فليس هناك ما يثير الدهشة حول هذه الظاهرة. فالحياة ترى بالحدس ما يلزمها، وتحدد وجهتها في لحظات الأزمات. وهذا هو ما نسميه في لغة الدين باسم «الوحي النبوي»؛ ولهذا كان من الطبيعي أن يبزغ نور الإسلام في وعي أناس بسطاء لم تمسهم الثقافات القديمة، ويعيشون في موقع جغرافي إستراتيجي عند ملتقى ثلاث قارات.

---

(١) انظر ج. هـ. دينيسون في كتاب: Emotion as The Basis of Civilization، ص٢٦٧ – ٢٦٨.

هكذا وجدت الثقافة الإسلامية الجديدة أساسًا لوحدة العالم في مبدأ التوحيد[1]. والإسلام كدستور إنما هو الوسيلة العملية لجعل هذا المبدأ عاملاً حيًّا في حياة البشر العقلية والوجدانية. فهو يتطلب الولاء والطاعة لله لا للعروش. ولمّا كان الله هو المنبع الروحي المطلق لكل حياة فإن الولاء لله والإخلاص له يساوي بالفعل ولاء الإنسان لطبيعته الخاصة المثالية، والأساس الروحي المطلق لكل حياة كما يصوره الإسلام هو أساس ثابت، يكشف عن نفسه في التنوّع والتغيّر. والمجتمع الذي يتأسس على مثل هذا المفهوم للواقع يجب أن يوفق في حياته بين عناصر الدوام والتغير معًا. وينبغي أن يكون له مبادئ أبدية كي تنظم له حياته الجماعية؛ وذلك لأن الثابت الأبدي يثبت أقدامنا في عالم التغير المستمر.

ولكن المبادئ الثابتة إلى الأبد إذا فُهِمَت على أنها تطرد كل إمكانيات التغير، التي هي حسبما ورد في القرآن آية من آيات الله الكبرى، إنما تميل إلى تثبيت ما هو أساسًا متغير بطبيعته. وفشل أوروبا في العلوم السياسية والاجتماعية يصور المبدأ السابق، بينما جمود وركود الإسلام في السنوات الخمسمائة الأخيرة يصور المبدأ اللاحق. إذن ما هو مبدأ الحركة في بناء الإسلام؟ إنه ما يُعرف باسم «الاجتهاد».

---

(١) مبدأ التوحيد المقدس كما يجسّده القرآن في إعلانه: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، هو الموضوع الدائم في القرآن يتكرر ذكره كمبدأ أساسي في الإسلام، بل في كل ديانة منزّلة من عند الله.

والاجتهاد لغةً هو بذل الجهد، وهو في اصطلاح الفقه يعنى استعمال الرأي للوصول إلى حكم فقهي مستقل في مسألة شرعية. وأصل فكرة الاجتهاد على ما أعتقد قد وردت في آية شهيرة: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾[1][العنكبوت/ ٦٩] ونجد تلميحًا أوضح للاجتهاد في سنة النبي ﷺ وذلك في حديث النبي لمعاذ حين بعثه واليًا إلى اليمن «فقال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال معاذ: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله. قال: أجتهد رأيي»[2].

ومع ذلك فإن الدارس لتاريخ الإسلام يدرك تمامًا أنه مع الاتباع السياسي للدولة الإسلامية أصبح من الضرورة المُلِحَّة نشأة فكر تشريعي إسلامي منظم. ولذلك انكب الرواد الأوائل من فقهاء الشريعة على العمل بدون توقف حتى

(١) الإشارة إلى الآية القرآنية: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[العنكبوت/ ٦٩]، يقول إقبال: «إن كل الجهود في العلوم وفي سبيل الوصول إلى الكمال والأهداف العالية في الحياة والتي فيها فائدة للإنسانية بطريقة أو أخرى هي جهاد للإنسان في سبيل الله»، ملفوظات إقبال – نشرها وعلَّق عليها الدكتور أبو الليث صدّيقي، ص٦٧.
ويقول محمد أسد في ملاحظات بالهامش أسفل الصفحة إن صيغة الجمع المستعملة هنا في كلمة «سُبُلَنَا» هي بكل وضوح جاءت لتعني التأكيد على حقيقة دائمة تتكرر في القرآن وفحواها أن هناك سبلاً عديدة تؤدي إلى معرفة الله، انظر كتاب محمد أسد The Message of the Quran، ص٦١٦ والملاحظة الهامشية رقم ٦١.

(٢) انظر أبو داود، أقضية: ١١، والترمذي، أحكام: ٣، والدارمي، كتاب السنن، ج١، ص٦٠، وعمومًا هذا الحديث يُعتبر هو الأساس الأول للاجتهاد في الإسلام. ولكن عند بعض الفقهاء يُقال إن هذا الحديث مُرسل في طبيعته.
وانظر أيضًا عبد القادر، نظرة في تاريخ الفقه الإسلامي، ج١، ص٧٠ و٢١٠.

ظهرت الثروة المتراكمة من الفكر الفقهي تعبيرًا نهائيًّا لها من خلال المذاهب الفقهية المعروفة والمعمول بها. وكان هؤلاء الفقهاء الأوائل من أصول عربية وغير عربية.

وتقرّ هذه المدارس الفقهية ثلاث درجات من الاجتهاد:

- حق كامل في التشريع، وهو يكاد يكون عمليًّا مقصورًا على أصحاب المذاهب.
- حق نسبي يمارَس في إطار مذهب معين.
- حق خاص يتعلق بتعيين القاعدة الشرعية التي تُطبَّق في حالة خاصة لم يقررها أصحاب المذاهب(١).

ويهمني في هذا البحث الاقتصار على الدرجة الأولى من الاجتهاد وأعني بها الحق الكامل في التشريع. وقد سمح أهل السنة بهذا النوع من الاجتهاد من ناحية الإمكانية النظرية، ولكنهم أنكروه منذ تم وضع المذاهب الفقهية؛ وذلك لأن فكرة الاجتهاد الكامل قد أحيطت بشروط يستحيل تحققها في فرد واحد.

---

(١) هذه الدرجات الثلاثة في التشريع في لغة الفقهاء المتأخرين في الإسلام هي: اجتهاد في الشرع واجتهاد في المذهب واجتهاد في المسائل.
انظر صبحي المحمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، الترجمة الإنجليزية، ف. ج زيادة، ص٩٤، وانظر «ن. ب. أغنيديس» في كتابه: Mohammedan Theories of Finance، ص١٢١ و١٢٢.

ويبدو هذا الموقف في غاية الغرابة في نظام قانوني قائم أساسًا على أرضية مهَّدها القرآن بتجسيده لرؤية للحياة ذات ديناميكية في جوهرها.

وعلى ذلك فمن الضروري قبل أن نواصل المزيد من البحث أن نكتشف سبب هذا الموقف العقلاني الذي أدّى بشريعة الإسلام عمليًّا إلى حالة من الجمود. ويرى بعض الكتاب الأوروبيين أن طابع الجمود في الشريعة الإسلامية يرجع إلى تأثير الأتراك. وهذه نظرة سطحية تمامًا؛ وذلك لأن مدارس الفقه الإسلامي قد تم وضعها وترسيخها قبل أن يبدأ تأثير الأتراك في التاريخ الإسلامي بأزمان طويلة.

وأرى أن الأسباب الحقيقية لهذا الجمود هي كالآتي:

نعرف جميعًا حركة العقليين «المعتزلة»، التي ظهرت في الفكر الإسلامي في صدر الدولة العباسية، والخلافات المريرة بين طوائف علم الكلام، خاصة ما بين المعتزلة والمحافظين من أهل السنة، فقد اختلف الفريقان مثلاً حول مسألة خلق القرآن وهل هو قديم أو مخلوق؟ فقال المحافظون إن القرآن قديم بينما أنكر ذلك المعتزلة العقليون؛ لأنهم رأوا أن ذلك ما هو إلا شكل جديد للعقيدة المسيحية حول قِدَم الكلمة.

ونجد من ناحية أخرى أن الخلفاء العباسيين في أواخر عهد دولتهم قد أيدوا المحافظين من «أهل السنة» كل التأييد؛ تخوفًا من العواقب السياسية لحركة

المعتزلة العقلانية، وهؤلاء المحافظون رأوا أن إنكار المعتزلة لِقدم القرآن إنما يقوّض دعائم المجتمع الإسلامي[١].

فمثلاً «النظّام» رفض عمليًا الأحاديث، وأعلن بصراحة أن أبا هريرة لم يكن ثقة في روايته[٢].

وهكذا نجد أن المفكرين المحافظين اعتبروا حركة المعتزلة عاملاً من عوامل الانشقاق والتحلل، وخطرًا على استقرار الإسلام كدستور اجتماعي[٣]، وكان سبب ذلك يرجع إلى سوء الفهم للدوافع الحقيقية للمعتزلة من ناحية، ويرجع من ناحية أخرى إلى مغالاة بعض المعتزلة العقليين في أفكارهم المتطرفة. كان غرض المحافظين هو المحافظة على الوحدة الاجتماعية للإسلام، ولكي يحققوا وحدة

---

(١) راجع م. حنيف نادفي في كتاب: مسألة خلق القرآن في عقلية ابن تيمية، (بالأردية) ص٢٣١ – ٢٥٣، وانظر أيضًا أ. ج. أربري في كتاب الوحي والعقل في الإسلام، ص٢٣ – ٢٧ والإشارات لهذه القضية الساخنة عن أبدية وقدم القرآن أم خلقه نجدها في الملاحظات الخاصة للعلاّمة إقبال، مثلما نجد على الغلاف الخلفي للنسخة الخاصة به من كتاب «شبنجلر» سقوط الغرب، في إحدى قصائده العظيمة قصيدة عنوانها: إبليس كي مجلس شورى، برلمان الشيطان، وهي موجودة في الديوان المنشور بعد وفاة إقبال بعنوان: أرمو غاني هيجاز، والقصيدة فيها حكمه النهائي على تلك المجادلة المذهبية التي لا أساس لها وفيها يقول:

هل كلمات القرآن مخلوقة أم غير مخلوقة؟

في أي المعتقدين يكون خلاص الأمة؟

هل أصنام اللاّت ومناة التي نحتها علم الكلام الإسلامي غير كافية للمسلمين في أيامنا؟

(٢) راجع ابن قتيبة، في كتابه تأويل مختلف الحديث، صفحة ١٩.

(٣) انظر كتاب العلاّمة إقبال وهو رسالته للدكتوراه بعنوان: Development of Metaphysics in Persia ص٥٤؛ حيث يقرر «أن العقلانية كانت تميل إلى تحليل وتفكيك تماسك الكنيسة الإسلامية»، وانظر أيضًا «و. م. وات» في مقالته: «المواقف السياسية للمعتزلة» المنشورة سنة ١٩٦٢، في: Journal of the Royal Asiatic Society، ص٣٨ – ٥٤.

جماعة المسلمين كان السبيل الوحيد أمامهم هو استخدام الشريعة بما لها من قوة مُلزمة، وأن يجعلوا بناء نظامهم التشريعي محكمًا بقدر الإمكان.

نشأة ونمو التصوف المتقشف الزاهد الذي تأثر بطابع غير إسلامي، وكان يُمثّل جانبًا نظريًّا بحتًا، هو المسئول إلى حد كبير عن هذا الاتجاه؛ وذلك لأن التصوف في جانبه الديني البحت قد تبنَّى نوعًا من التمرد والثورة ضد الألاعيب اللفظية في تخريجات الفقهاء المتقدمين.

وخير مثال على هذا هو «سفيان الثوري» فقد كان من أعظم العقليات التشريعية في زمانه وأوشك أن يضع مذهبًا في الفقه[1]، ولكن قوة اتجاهه الروحاني، وعقم الجدل بين فقهاء عصره قد دفعه نحو التصوف المتقشف الزاهد، ذلك التصّوف الذي تطور فيما بعد في جانبه النظري واتخذ شكل التفكير الحرّ المتوافق مع العقلانية.

وكان تأكيد الصوفية على الفرق بين الظاهر والباطن - أي المظهر والحقيقة - قد خلق اتجاهًا من عدم المبالاة بكل ما يتصل بالمظهر ولا يتصل

(١) انظر محمد الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمه إلى اللغة الأردية عبد السلام نادفي ص٣٢٣. وانظر أيضًا ابن قتيبة، معارف، ص٢١٧، وع. ج. سكاشت في كتابه: The Origins of Mohammedan Jurisprudence، ص٢٤٢، وحسبما يقول «أ. ج. أربري» إن «سفيان الثوري» كان له مذهب في الفقه ظل حيًّا لمدة قرنين تقريبًا، راجع كتاب «الأولياء والصوفيون المسلمون»، ص١٢٩، وملاحظات المترجم.

بالحقيقة الجُوّانيّة[١]. وهذا المزاج العقلي الذي ينحو إلى الانصراف تجاه عوالم أخرى والذي برز في التصوف في عصوره الأخيرة قد حجب أنظار الناس عن جانب هام في الإسلام باعتباره دستورًا اجتماعيًّا، كما أنه جذب إليه خيرة العقول الإسلامية لما قدمه من انفتاح للتفكير غير المقيد في جانبه النظري. وهكذا أصبحت دولة الإسلام في عمومها متروكة في أيدي رجال تحت المستوى المتوسط من الناحية الفكرية، ولم يجد جماهير المسلمين الذين لا يشغلهم الفكر شخصيات أفضل من هؤلاء كي تتزعمهم وتقودهم، ووجدوا أمنهم الأكثر ضمانًا في الاتباع الأعمى للمذاهب الفقهية.

فوق كل هذا حدث تخريب بغداد - مركز الحياة الفكرية الإسلامية - في منتصف القرن الثالث عشر، وكان هذا التدمير ضربة هائلة فعلاً، وقد وصف المؤرخون المعاصرون للغزو التّتري خراب بغداد بروح مقهورة وتشاؤم حول مستقبل الإسلام. وهنا خاف المفكرون الإسلاميون المحافظون من حدوث المزيد من التحلل والانهيار الذي يأتي بطبيعته في مثل تلك الفترات من السقوط والتعفن السياسي؛ لذلك

---

(١) حول التمييز بين الظاهر والباطن، انظر مقالة العلاّمة إقبال: علم الظاهر وعلم الباطن، وذلك في أنواري إقبال، نشره ب. أ. دار، ص٢٦٨ - ٢٧٧.

وأيضًا الفقرة التالية من مقالة العلاّمة إقبال والتي علق عليها بقوله: النفس في ضوء النسبية، والمحفوظة في Thoughts and Reflections of Iqbal نشرها س. أ فاهيد، ص١١٣ - ١١٤، وفيها يقول إقبال: إن الطريقة الصوفية قد جذبت بعضًا من أعظم العقليات في تاريخ البشرية وربما كان فيها شيء ما، لكنني أميل إلى الاعتقاد بأنها تفسد بعض اهتمامات الحياة المساوية لها في الأهمية، ويحدوها الرغبة في الهروب من الواجب الشاق لغزو المادة من خلال العقل.

ركزوا جهودهم على مسألة واحدة، هي المحافظة على نمط موحد للحياة الاجتماعية لجميع الناس، وذلك برفض كل تجديدات مبتدعة في أحكام الشريعة، كما وضعها الفقهاء الأوائل. وكان رائدهم في هذا فكرة التنظيم الاجتماعي، ومما لا شك فيه أنهم كانوا على حق في بعض الجوانب؛ وذلك لأن الجماعة المنظمة هي التي تقاوم قوى الانحلال والانهيار. ولكنهم لم يدركوا - كما لم يدرك علماؤنا المحدثون أيضًا - أن المصير النهائي لشعب من الشعوب لا يتوقف على التنظيم الاجتماعي بقدر ما يتوقف على قيمة وقوة الرجال كأفراد. فالمجتمع الذي يحكمه التنظيم المُفْرط ينسحق فيه الفرد ويتلاشى من الوجود. قد يكسب كل ما في الفكر الاجتماعي من ثراء، ولكنه يفقد روحه الخاصة. ذلك لأن تقديس التاريخ الماضي وتبجيله تبجيلاً زائفًا وبعثه بعثًا مصطنعًا، لا يشكّل علاجًا ناجعًا لأمة تنهار.

وقد أحسن كاتب معاصر تصوير ذلك حين قال:

«إن حكم التاريخ هو أن الأفكار البالية لم تقم لها قائمة أبدًا بين قوم كانوا هم سبب إبلائها»، وبناءً على هذا فالقوة الوحيدة الفعَّالة التي تقاوم قوى الانهيار في شعب من الشعوب هي تنشئة أفراد من ذوي الشخصية الفردية القوية. وأمثال هؤلاء الأفراد وحدهم هم الذين تتجلّى فيهم الحياة بكل أعماقها، فهم يكشفون عن معايير جديدة تجعلنا نبدأ على ضوئها في إدراك أن بيئتنا ليست واجبة الحرمة في كل شيء وإنما تحتاج إلى مراجعة وتعديل. والمبالغة في التنظيم

بتقديس الماضي وإجلاله إجلالاً زائفًا – كما ظهر عند فقهاء المسلمين في القرن الثالث عشر وما بعده – كان مخالفًا لروح الإسلام، مما تسبب في ظهور رد فعل قوي على يد «ابن تيمية» أحد أعظم الكتاب والدعاة الإسلاميين وأشدهم عزمًا وهمة. ولد عام ١٢٦٣م أي بعد خمسة أعوام من تدمير بغداد.

نشأ «ابن تيمية» على مذهب «ابن حنبل»، وأعطى نفسه الحق في حرية الاجتهاد ثائرًا بذلك ضد من أغلقوا باب الاجتهاد، وتجمدوا على تراث المذاهب الفقهية التقليدية. وعاد ابن تيمية إلى المصادر والأصول الأولى للشريعة ليصنع بداية جديدة.

يرفض ابن تيمية مبدأ الحنفية في استنباط الأحكام بالقياس والإجماع كما فهمه الفقهاء والأصوليون القدامى[١]، وهذا ما فعله أيضًا ابن حزم مؤسس المذهب الظاهري في الفقه[٢]؛ فالإجماع في رأيه كان هو أساس كل خرافة وهراء[٣]. ومما لا شك فيه أن ابن تيمية كان على صواب في رأيه إذا ما نظرنا بعين الاعتبار إلى ما ساد في زمنه من انحطاط عقلي وأخلاقي.

---

(١) انظر سراج الحق في: فكرة ابن تيمية عن القياس والإجماع، في Islamic Culture، المجلد ١٧ عام ١٩٤٣م في ص٧٧ – ٧٨، وانظر أحمد حسن في كتابه مذهب الإجماع في الإسلام، ص١٨٩ – ١٩٢، وانظر هـ. لاأوست في مقالته عن ابن تيمية في Encyclopaedia of Islam، ج٣، ص٩٥٤.

(٢) المؤسس لمذهب الظاهرية في الفقه هو: داود بن علي بن خلف، (المولود سنة ٢٠٠هـ والمتوفى سنة ٢٧٠هـ) وقد شبَّ في بغداد، وكذلك ابن حزم (المولود سنة ٣٨٤هـ والمتوفى سنة ٤٥٦هـ) وكان هو المؤسس للمذهب الظاهري في الأندلس الإسلامية وأكثر من يمثله شهرة في الإسلام.

(٣) انظر د. ب. ماكدونالد في كتابه: Development of Muslim Theology، ص٢٧٥.

وفي القرن السادس عشر نادى «السيوطي» بنفس الحق في الاجتهاد الذي أضاف إليه فكرة ظهور إمام مصلح على رأس كل قرن من الزمان[١].

ولكن وجد فكر «ابن تيمية» تعبيرًا كاملاً عن روحه في حركة هائلة القدرات والإمكانات، ظهرت في القرن الثامن عشر على رمال نَجْـد، التي وصفها «ماكدونالد» بأنها أطهر بقعة في عالم الإسلام الذي نخر السوس في عظامه، (تلك هي الحركة الوهابية) التي كانت في الحقيقة أول نبضة حياة في الإسلام الحديث، وكانت مصدر إلهام لمعظم الحركات الكبرى الحديثة بين المسلمين في آسيا وإفريقيا، كالحركة السنوسية وحركة الجامعة الإسلامية[٢]، والحركة البابية* التي كانت الصورة الفارسية المطابقة للبروتستانتية العربية.

ولد المصلح المتطهر العظيم محمد بن عبد الوهاب سنة ١٧٠٠م[٣]، ودرس العلم في المدينة، ورحل إلى فارس، ونجح أخيرًا في نشر جذوة من روحه المتوقّدة

(١) انظر السيوطي: حُسْنُ المحاضرة، ج١، ص١٨٣، انظر أيضًا عبد المتعال الصعيدي في كتابه: المجددون في الإسلام، ص٨ – ١٢.

(٢) من أجل معرفة تقارير إقبال التي نشرها من وقت لآخر لتوضيح معاني ومقاصد حركة الوحدة الإسلامية انظر: Letters and Writings of Iqbal، ص٥٥ إلى ٥٧، وانظر أيضًا ص٢٣٧ من Speeches, Writings and Statements of Iqbal.

(*) الحركة البابية ليست حركة إسلامية وإنما هي حركة هدم للإسلام من داخله. (المترجم)

(٣) إن تاريخ ميلاد محمد بن عبد الوهاب هو الآن معروف عمومًا أنه في عام ١١١٥هـ/ ١٧٠٣م.
ومن المهم أن نلاحظ أنه كلما فكَّر العلامة إقبال في حركات التحديث وأعلامها في الإسلام تتبعهم حتى يصل إلى حركة الإمام محمد بن عبد الوهاب، انظر خطابات وكتابات إقبال Letters and Writings of Iqbal، ص٨٢، ٩٣. =

في أنحاء العالم الإسلامي. كان شبيهًا في روحه بأحد تلاميذ الإمام الغزالي هو محمد بن تومرت[(١)] المصلح الإسلامي من بربر المغرب، الذي ظهر في فترة انهيار الأندلس الإسلامية فنفث فيها من روحه الثائرة نفحة من بعث جديد.

ولسنا هنا بصدد الحديث عن المآل السياسي للحركة الوهابية التي قضى عليها محمد علي باشا بجيوشه، وإنما ما يهمنا ملاحظته هو روح الحرية الظاهرة فيها رغم أن هذه الحركة في داخلها، هي أيضًا حركة محافظة على طريقتها الخاصة. فبينما تثور ضد إغلاق باب الاجتهاد، وقصْره على أصحاب المذاهب الأوائل وتؤكد بشدة على الاجتهاد الخاص بالأحكام، إلا أن رؤيتها للماضي خالية تمامًا من النقد، وتعتمد في أمور التشريع أساسًا على السنة النبوية.

وعندما ننتقل إلى تركيا نجد أن فكرة الاجتهاد ظلت تعمل عملها زمنًا طويلاً في الفكر الديني والسياسي للأمة التركية، بعد تقويتها وتوسيعها بالأفكار الفلسفية. ويتضح هذا في نظرية جديدة هي: القانون المحمدي، وهي نظرية في الفقه مؤسسة

= ويلاحظ إقبال في مقاله بعنوان: الإسلام والأحمدية: أن السيد أحمد خان في الهند والسيد جمال الدين الأفغاني في أفغانستان والمفتي علم جان في روسيا. هؤلاء الرجال ربما كانوا يستلهمون محمد بن عبد الوهاب وهو مؤسس ما يسمى باسم الحركة الوهابية والتي يمكن وصفها بأنها أول نبضة في حياة الإسلام الحديث، انظر صفحة ١٩٠ في Speeches, Writings and Statements.

(١) انظر مقالة ابن تومرت في دائرة معارف الإسلام، Encyclopaedia of Islam، ج٣، ص٩٥٨ إلى ٩٦٠، وانظر أيضًا: Shorter Encyclopaedia of Islam، وكتاب حركة الموحدين في شمال إفريقية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر – الفصل الرابع: The Almohad movement in North Africa in the twelfth and thirteenth centuries.

على مفاهيم علم الاجتماع الحديث. وإذا كانت نهضة الإسلام حقيقة، - وأعتقد أنها كذلك - فلابد أن نفعل ذات يوم ما فعله الأتراك بإعادة تقييم تراثنا الفكري.

فإذا لم نستطع أن نضيف إسهامًا جديدًا إلى الفكر الإسلامي العام، فربما نستطيع بالنقد الصحيّ الرصين أن نوقف حركة الانفلات من الدين التي تنتشر بسرعة في العالم الإسلامي.

والآن أواصل حديثي لإعطائكم فكرة عن الفكر السياسي الديني في تركيا، توضح لكم كيف تتجلى قوة الاجتهاد في التفكير والنشاط حاليًّا في ذلك البلد. كان هناك منذ عهد قريب خطان رئيسيان من الفكر في تركيا، يمثلهما الحزب القومي وحزب الإصلاح الديني. المسألة الأكثر أهمية عند الحزب الوطني هي أولاً وفوق كل شيء الدولة لا الدين. ليس عند هؤلاء المفكرين وظيفة مستقلة للدين من حيث هو دين. والدولة عندهم هي العامل الرئيس في حياة الأمة، وهي التي تحدد طبيعة ووظيفة كل العوامل الأخرى. وبناء على ذلك يرفضون الآراء القديمة عن وظيفة الدولة والدين، ويؤكدون الفصل بين الكنيسة والدولة.

لا شك أن بناء الإسلام كمنظومة (دينية - سياسة) يُجيز مثل هذا الرأي، رغم أنني شخصيًّا أعتقد أنه من الخطأ الافتراض بأن فكرة الدولة

هي الأكثر سطوة، وأنها تتحكم في كل الأفكار الأخرى المتجسدة في منظومة الإسلام. فليس في الإسلام سلطة روحية وسلطة زمنية منفصلتان. وطبيعة أي عمل مهما كان دنيويًّا في مغزاه وفحواه إنما يحدده الموقف العقلي لفاعل هذا العمل.

فالخلفية العقلية المستترة للعمل [أعنى انعقاد النية] هي التي تحدد بصفة حاسمة طبيعته[(١)]؛ فقد يكون العمل دنيويًّا مُدَنَّسًا إذا ما تم أداؤه بنزعة انفصالية عن المزيج (الإسلامي) لمركب الحياة (الذي يجمع بين الروح والمادة). وقد يكون العمل روحيًّا إذا كان يستلهم هذا المزيج. فالحقيقة في الإسلام في حد ذاتها تبدو دينًا إذ نظرنا إليها من زاوية معينة، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من زاوية أخرى.

وليس صحيحًا القول بأن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد، فالإسلام حقيقة واحدة لا تقبل التحليل؛ قد يبدو لك دينًا أو دولة بحسب زاوية الرؤية التي تنظر منها إليه. والمسألة عميقة الأغوار، وتوضيحها توضيحًا شافيًا يجرنا إلى مناقشات فلسفية عميقة. ويكفي القول بأن هذا الخطأ القديم قد نشأ عن تقسيم وحدة الإنسان إلى حقيقتين منفصلتين متمايزتين بينهما نقطة اتصال بشكل ما، ولكنهما جوهريًّا متناقضتان.

---

(١) هذه إشارة صريحة إلى الحديث المشهور للنبي: «إنما الأعمال بالنيات» أي أن الحكم على الأعمال سيكون حسب المقاصد والنية، ومن الملحوظ أن هذا الحديث له مغزى أخلاقي وروحي هائل وقد أورده البخاري في سبعة مواضع وافتتح به كتابه «الجامع الصحيح».

والحقيقة أن المادة هي الروح إذا ما نظرنا إليها في إطار مرجعية (المكازمان). والوحدة التي يطلق عليها اسم الإنسان: هي جسم عندما تنظر إليها وهي تعمل فيما نسميه بالعالم الخارجي، وهي عقل أو روح عندما تنظر إلى عملها بالنسبة للهدف النهائي والمثل الأعلى وراء هذا العمل.

وجوهر التوحيد كفكرة قابلة للتنفيذ العملي هو المساواة والاتحاد والحرية. ومهمة الدولة في الإسلام هي تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى تعمل في المكان والزمان، يتركز طموحها في تحقيق هذه المبادئ في مؤسسة إنسانية محدَّدة. وبهذا المعنى وحده تكون الدولة في الإسلام دولة ثيوقراطية (دينية)، ولكن ليس بمعنى أن على رأسها خليفة الله ونائبه على الأرض، الذي يستطيع دائمًا أن يخفي إرادته الاستبدادية وراء عصمته المزعومة. وقد خفي هذا الاعتبار الهام عن أعين نقاد الإسلام. والحقيقة المطلقة - حسبما ورد في القرآن - هي روحية تحقّق وجودها بفاعليتها في الزمان. فالروح تجد فرصتها فيما هو طبيعي ومادي، ودنيوي؛ وإذن فكل ما هو دنيوي هو مقدس في أصل وجوده.

وأعظم خدمة أدّاها الفكر المعاصر للإسلام، بل في حقيقة الأمر لكل الأديان، هي نقد وتمحيص ما نسميه ماديًّا أو طبيعيًّا، واكتشاف أن المادي الخالص لا حقيقة له حتى نكتشف جذوره الروحية، وليس هناك شيء يوصف بأنه عالم دنيوي مدنَّس.

وكل هذا القدْر الهائل من المادة يشكل مجالاً تُحقق فيه الروح ذاتها. فالكل أرض مقدسة، كما صورها النبيّ بأجمل تعبير إذ يقول: «جُعلت لي الأرض كلها مسجدًا»[(١)].

والدولة في الإسلام مجرد محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع الإنساني. وبهذا المعنى تكون كل دولة غير قائمة على مجرد السطوة، بل تستهدف تحقيق مبادئ مثالية، هي دولة ثيوقراطية.

وقد استقى رجال الحزب القومي التركي في الواقع فكرة الفصل بين الدين (الكنيسة) والدولة من تاريخ الفكر السياسي الأوروبي. فالمسيحية في بدايتها الأولى لم تقم كوحدة سياسية أو مدنية، وإنما نشأت كنظام للرهبنة في عالم اعتبرته نجسًا مدنّسًا، وليس لها ما تفعله بأمور الدنيا المدنية، فهي تطيع السلطة الرومانية عمليًّا في كل أمر. ولذلك عندما أصبحت الدولة مسيحية حدثت مواجهة حادة بين الدولة والكنيسة كقوتين متعارضتين متمايزتين، ونشب بينهما الخلاف على تنازع الاختصاصات، مثل هذه الخصومة ليس من الممكن أن تقع في الإسلام،

(١) لمعرفة هذا الحديث: «الأرض كلها مسجد» انظر الترمذي (الصلاة) ١١٩، والنسائي (الغُسل) ٢٦، و(مساجد) ٣، ٤٢، وانظر ابن ماجه (الطهارة) ٩٠.
وهذا القول الرائع للنبي ﷺ قد عبر عنه العلاّمة في أبياته الشعرية:
من خلال نعمة حاكم ديننا.
أصبحت الأرض كلها مسجدنا
وقال ملك الدين للمسلمين:
الأرض كلها مسجدي

ذلك لأن الإسلام كان من أول أمره مجتمعًا مدنيًّا عُني بشئون الدنيا*، وقد أخذ عن القرآن طائفة من المبادئ التشريعية تشبه الألواح الاثني عشر في التشريع الروماني، وانطوت - كما أثبتت التجارب فيما بعد - على إمكانياتها العظيمة للتوسع والتطور عن طريق التأويل والتفسير.

وبناءً على هذا فإن النظرية القومية عن الدولة هي نظرية خادعة ومضللة؛ لأنها تفترض ثنائية لا وجود لها في الإسلام.

ومن جهة أخرى كان حزب الإصلاح الديني (التركي) بزعامة «سعيد حليم باشا» يصر على حقيقة أساسية مفادها أن الإسلام هو منظومة متسقة تجمع بين المثالية والوضعية (الواقعية) وأن الإسلام وحْـدةٌ من الحقائق الخالدة، هي: الحرية والمساواة والتضامن؛ ولذلك ليس له وطن معين يُنسب إليه، وإنما هو ديانة عالمية. ويقول الصدر الأعظم: «كما أنه ليس هناك رياضة إنجليزية أو فلك ألماني أو كيمياء فرنسية، كذلك لا يوجد إسلام تركي أو إسلام عربي أو فارسي أو هندي، وكما أن الطابع العالمي للحقائق العلمية يولّد أصنافًا متعددة من الثقافات العلمية القومية تمثل في مجموعها المعرفة البشرية. كذلك وبنفس الطريقة نجد أن الطابع العالمي للحقائق الإسلامية يخلق أصنافًا متعددة من المثل العليا القومية والأخلاقية والاجتماعية.» ويرى هذا الكاتب البعيد النظر أن الثقافة العصرية

(*) بدأ الإسلام بعد الهجرة كدولة بالمدينة المنورة، وكان محمد ﷺ هو النبي وهو رئيس الدولة، فليس في الإسلام صراع بين الدين والدولة كما حدث في أوروبا في العصور الوسطي من صراع بين الكنيسة والدولة. (المترجم).

القائمة - كما هي الآن - على الأنانية القومية ما هي إلا شكل آخر من أشكال الهمجية. وقد نشأت هذه الثقافة نتيجة للتصنيع المفرط النمو الذي يُرضي به الناس غرائزهم وميولهم البدائية.

ومع ذلك ينعى لنا الكاتب ما حدث عبر التاريخ، من ابتعاد المثل العليا الأخلاقية والاجتماعية الإسلامية عن جوهر الإسلام تدريجيًّا، تحت تأثير العادات المحلية وخرافات ما قبل الإسلام لدى الشعوب الإسلامية. فقد أصبحت هذه المثل اليوم إيرانية أو تركية أو عربية أكثر منها إسلامية. ونالت من مبدأ التوحيد الناصع الجبين بعض المؤثرات الوثنية، وانكمشت الصبغة العالمية الموضوعية للمثل العليا الأخلاقية للإسلام، تحت ضغوط الحركات المحلية للقوميات المختلفة. وليس أمامنا من سبيل لاستعادة هذا المبدأ إلا أن نمزِّق القشرة الجافة وننزعها عن الإسلام، هذه القشرة التي أحالت إلى الجمود تلك النظرة الإسلامية الديناميكية للحياة، وأن نعيد اكتشاف الحقائق الأصلية عن الحرية والمساواة والتضامن، بُغية إعادة بناء مثلنا العليا الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، وأن نستقيها من نبعها الأول نبع البساطة والعالمية. هذه هي آراء الصدر الأعظم في تركيا، وسترون أنه اتبع خطًّا فكريًّا أكثر اتفاقًا مع روح الإسلام. وتوصل عمليًّا إلى نفس نتائج الحزب القومي، من حيث حرية الاجتهاد بغية إعادة بناء قوانين الشريعة على ضوء الفكر والتجربة في العصر الحديث.

ودعونا الآن نرى كيف مارس المجلس القومي الكبير سلطة الاجتهاد فيما يتعلق بنظام الخلافة. فطبقًا لرأي أهل السنة: تَوَلِّي إمام أو خليفة هو أمر حتمي لابد منه، والسؤال الأول الذي يظهر بهذا الخصوص هو: هل الواجب إسناد الخلافة أو الإمامة إلى شخص واحد بمفرده؟

والاجتهاد التركي في هذه المسألة هو أنه طبقًا لروح الإسلام يمكن إسناد الخلافة أو الإمامة إلى جماعة من الناس أو إلى مجلس منتخب. وعلى قدر علمي، لم يعبر علماء الدين الإسلامي في مصر والهند - حتى الآن - عن رأيهم في هذه المسألة. وأعتقد أن الرأي التركي سليم جدًّا، وليس هناك ما يدعو للجدل فيه. فنظام الحكم الإسلامي ليس متفقًا مع روح الإسلام فحسب، بل أصبح أمرًا ضروريًّا نظرًا للقوى الجديدة التي انطلقت في العالم الإسلامي.

ولكي نفهم الرأي التركي دعونا نسترشد برأي ابن خلدون أول مؤرخ فلسفي في الإسلام؛ حيث يذكر في مقدمته الشهيرة ثلاثة آراء متباينة عن فكرة الخلافة العامة في الإسلام(١):

الرأي الأول: أن الإمامة الكبرى نظام إلهي وبالتالي فهو لازم شرعًا.

الرأي الثاني: أن الإمامة أمر مفيد لضرورة الاجتماع.

(١) انظر المقدمة لابن خلدون «Muqaddimah» ترجمة ف. روزينثال، ج١، ص٣٨٨ - ٣٩٢.

الرأي الثالث: أنه لا حاجة لمثل هذا النظام، وهذا هو رأي الخوارج[١].

ويبدو أن الأتراك قد عدلوا عن الرأي الأول إلى الرأي الثاني، وهو رأي المعتزلة الذين اعتبروا الإمامة العامة أمر مفيد لضرورة الاجتماع فحسب.

ويحاجج الأتراك في هذه المسألة مدافعين عن هذا الرأي بقولهم: ينبغي في تفكيرنا السياسي أن نهتدي بتجاربنا السياسية الماضية التي تدل بما لا يقبل الخطأ على حقيقة مؤداها أن فكرة الإمامة العامة قد فشلت في التطبيق العملي. فقد كانت فكرة قابلة للتنفيذ عندما كانت الإمبراطورية الإسلامية سليمة متوحدة، ثم ظهرت وحدات سياسية مستقلة منذ انهيار الإمبراطورية. ولم تعد فكرة الخلافة ممكنة التنفيذ، ولم يعد لها قدرة على أن تكون عاملاً حيًّا في تنظيم العالم الإسلامي الحديث. وبعيدًا عن كون الخلافة لم تعد تخدم غرضًا مفيدًا فإنها تقف فعلاً حائلاً في طريق إعادة توحيد الدول الإسلامية المستقلة. فإيران تقف بمعزل عن الأتراك بسبب خلافاتهما المذهبية بخصوص موضوع الخلافة، ومراكش ينظرون إليها بتوجس وريبة، وشبه جزيرة العرب تعتز بطموحاتها الخاصة. كل هذه الانقسامات مزقت دول الإسلام من أجل مجرد رمز لسلطان مضى وانقضى منذ زمن بعيد.

(١) لمعرفة رأي الخوارج في الخلافة. انظر مقالة العلاّمة إقبال بعنوان: الفكر السياسي في الإسلام، والمحفوظة في Speeches, Writings and Statements of Iqbal، ص١١٩ و١٢٠.

ويمكن للأتراك أن يستمروا في جدلهم قائلين: لماذا لا نستفيد في تفكيرنا السياسي بما تعلمناه من التجربة؟ ألم يُسقِط القاضي أبو بكر الباقلاني شرط القرشية (أن يكون الخليفة من بني قُريش) من الخلافة في ضوء حقائق التجربة، أي حين انهارت السطوة السياسية لقريش (بسقوط دولة بني أمية) وبالتالي عجزها عن حكم العالم الإسلامي؟؟

ومنذ قرون مضت أدلى «ابن خلدون» بما يقارب هذه الحجج رغم اعتقاده شخصيًّا بشرط القرشية في الخلافة إذ يقول: إنه ما دامت عصبية قريش قد انتهت فليس هناك بديل سوى قبول أكثر الرجال سطوة كإمام في الدولة التي يظهر فيها سلطانه.

وهكذا يدرك ابن خلدون منطق الحقائق القاسي، فيشير برأي ربما نعتبره أول رؤية معتمة للإسلام العالمي الذي يلوح لنا في هذا العصر.

وهذا هو اتجاه التركي المعاصر في ضوء حقائق التجربة لا في ضوء براهين الفقهاء الذين عاشوا وفكروا في ظل أحوال حياتية مختلفة.

وأعتقد أن هذه الحجج لو تم تقديرها تقديرًا صحيحًا تكون مؤشرًا يدل على ميلاد مثال عالمي (رغم أنه يشكل جوهر الإسلام) إلا أنه حُجِبَ، أو بالأحرى تم تحريفه في غمار الفتح العربي في القرون الأولى للإسلام. هذا المثال الجديد

ينعكس بوضوح في قصائد شاعر قومي كبير هو «ضيا» الذي استلهم في أناشيده فلسفة «أوجست كونت» مما كان له أكبر الأثر في تشكيل الفكر التركي المعاصر. وألخص لكم مضمون إحدى قصائده نقلاً عن ترجمة ألمانية للبروفيسور «فيشر» وفيها يقول: «لكي نخلق حقًّا للإسلام وحدة سياسية فعَّالة فإنه يجب أولاً أن تصبح كل دولة إسلامية مستقلة. ثم تخضع جميعًا وتنظم نفسها تحت قيادة خليفة واحد. فهل مثل هذا الأمر يمكن تحقيقه في الوقت الراهن؟ وإذا لم يكن ذلك أمرًا ممكنًا فينبغي علينا الانتظار. ويجب في نفس الوقت أن ينظم الخليفة بيته أولاً، وأن يرسي فيه قواعد دولة عصرية فعَّالة. فالضعيف لا يلقى في العالم الدولي من يتعاطف معه، والقوة وحدها هي التي تحظى بالاحترام)[١]. تدل هذه الأبيات في وضوح على اتجاه الإسلام الحديث.

وينبغي في الوقت الحاضر أن ينشغل كل شعب مسلم بإصلاح نفسه وأن يركّز رؤيته مؤقتًا على نفسه فقط إلى أن يصبح الجميع قويًّا وصالحًا لتكوين أسرة حية من الجمهوريات. ويرى المفكرون القوميون أن الوحدة الحقيقية الحيَّة ليس من السهل تحقيقها بمجرد وجود سلطة عليا رمزية، وإنما تتجلى حقًّا في تعدد وحدات حرة مستقلة ينقضي ما بينها من تنافس بسبب الفوارق العرقية وتتآزر

---

(١) انظر ف. أ. تانسل. جو كَالْب في: كو إلياتي، ص١٢٩، وقد لاحظت الدكتورة آنا ماري شميل على ترجمة العلاّمة للفقرات التي نقلها من زيا جو كلب أنه لا يعرف اللغة التركية وأنه قد درس كتاب زيا جو كَلْب من خلال الترجمة الألمانية التي قام بها أوجست فيشر، وأنه من المثير للاهتمام أن نرى كيف أن إقبال أحيانًا يقوم بتغيير أو حذف بعض الكلمات في الترجمة عند إعادة الأبيات في المحاضرة، انظر: Gabriel's Wing، ص٢٤٢.

برباط يوحدها من الأمل الروحاني المشترك ويبدو لي أن الله يكشف لنا حقيقة أن الإسلام ليس قومية وليس إمبراطورية استعمارية، وإنما هو رابطة أمم يعترف بالحدود المصطنعة والفوارق العرقية، وذلك لتسهيل التعارف بين أفراد هذه الأمم[١] لا لتقييد أفقهم الاجتماعي.

ونعرض الفقرة التالية لنفس الشاعر، من قصيدة بعنوان «الدين والعلم» سوف تلقي مزيدًا من الضوء على النظرة الدينية العامة التي تتشكل تدريجيًّا في العالم الإسلامي في هذه الأيام:

«من هم أول الهداة الروحانيين للبشرية؟ بلا شك هم الأنبياء والقديسون. لقد أخذ الدين بيد الفلسفة وقادها في كل العصور، وقد استضاءت الأخلاق والفنون بنور الدين. ولكن بعد ذلك يضعف الدين، ويفقد حماسته الأولى، ويختفي القديسون، وتصبح الزعامة الروحية اسميًّا ميراثًا للفقهاء. والنجم الذي يهتدي به هؤلاء الفقهاء هو التراث، وهم يجذبون الدين بالقوة إلى هذا المسار، ولكن الفلسفة تقول: إن النجم الهادي لي هو العقل فإذا ما ذهبتم إلى اليمين ذهبتُ أنا إلى اليسار. والدين والفلسفة كلاهما يدعي روح الإنسان ويجذبها إلى جانبه. وبينما يحتدم هذا الصراع تضع التجربة حملها، وتلد العلم الوضعي، ويقول هذا الزعيم الصغير للفكر: «إن التراث هو التاريخ والعقل هو منهج

(١) هذه إشارة للآية القرآنية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات/ ١٣].

التاريخ، وكلٌّ منهما يفسر ويرغب في الوصول إلى نفس الشيء الذي لا يمكن تحديده.

ولكن ما هو هذا الشيء؟

هل هو قلبُ صيغَ صياغة روحية؟

إذا كان ذلك كذلك فاسمع كلمتي الأخيرة. الدين هو العلم الوضعي، وغرضه هو صياغة قلب الإنسان صياغة روحية»[١].

ويتضح من هذه الأبيات كيف صاغ الشاعر بطريقة جمالية فكرة «أوجست كونت» عن المراحل الثلاثة لتطور الفكر البشري، وهي: المرحلة الدينية والمرحلة الفلسفية (الميتافيزيقية) والمرحلة العلمية. وتبنى الشاعر هذه الفكرة وجعلها تتلاءم مع النظرة الدينية للإسلام.

وهذه الأبيات التي تجسد رأيه في الدين تحدد أيضًا موقف الشاعر من اللغة العربية في النظام التعليمي بتركيا، وفي ذلك يقول الشاعر:

«الأرض التي يجلجل فيها صوت المؤذن للصلاة باللغة التركية؛ حيث يفهم الذين يصلون معنى دينهم، الأرض التي يتم فيها تعليم القرآن باللغة

---

(١) انظر جو كالب، ص١١٢.

التركية؛ حيث يفهم كل إنسان كبيرًا أو صغيرًا أوامر الله فهمًا كاملاً. هذه الأرض هي يَابْن تركيا وطنك»[١].

وإذا كان هدف الدين هو تطهير القلب روحانيًّا، فينبغي إذن أن يتغلغل الدين إلى روح الإنسان، وحسبما يرى الشاعر فإنه من الأفضل لتغلغل الدين إلى داخل الإنسان أن تصاغ الأفكار الروحية بلغته الوطنية ولا سبيل غير ذلك.

ومعظم الناس في الهند سوف يستنكرون هذا التحول من العربية إلى التركية، واجتهاد هذا الشاعر يستدعي اعتراضات جادّة ستظهر فيما بعد.

ولكن ينبغي أن نعترف بأن الإصلاح الذي اقترحه ليس بدون سابقة مشابهة له في التاريخ الإسلامي. إذ نجد أن محمد بن تومرت مهدي إسبانيا الإسلامية، والذي كان بربريًّا في أصله القومي، عندما تولى السلطة، وأقام دولة الموحّدين أمر بترجمة القرآن وقراءته بلغة البربر، وذلك من أجل البربر غير المتعلمين، وأمر أيضًا بأن يؤدَّى الأذان للصلاة بلغة البربر[٢]. كما أوجب على جميع موظفي الدولة أن يعرفوا لغة البربر.

---

(١) انظر نفس المصدر ص١١٣، وأيضًا أوريل عيد في كتابه أسس القومية الأوروبية: حياة وتعاليم ضيا جو كالب، Foundations of Turkish Nationalism: the Life and Teachings of Ziya Gö Kalp، ص١٠٢ و١٠٣.

(٢) من أجل معرفة بدعة «ابن تومرت» في جعل الأذان والدعوة للصلاة بلغة البربر انظر ابن أبي زرع في كتابه روض القرطاس، وانظر الترجمة الفرنسية التي وضعها أ. بومبير في كتابه بعنوان: Histoire des souverains du Maghreb، ص٢٥٠.

ويعرض الشاعر في قصيدة أخرى رأيه فيما ينبغي أن تكون عليه المرأة. ونراه في حماسته للمساواة بين الرجل والمرأة يرغب في أن يرى تغييرات جذرية في قانون الأحوال الشخصية في الإسلام، من حيث فهمها وتطبيقها في الوقت الحاضر:

ها هي المرأة.. أمي.. أختي.. أو ابنتي.. إنها هي التي توقظ أكثر المشاعر قداسة في أعماق حياتي.. ها هي حبيبتي.. شمسي.. قمري.. ونجمي.. إنها هي التي تجعلني أفهم شاعرية الحياة.. فكيف يمكن لشريعة الله المقدسة أن تعتبر هذه المخلوقات الجميلة كائنات دنيئة. بالتأكيد هناك خطأ في تفسير العلماء للقرآن[١]. إن أساس الوطن والدولة هو الأسرة، وطالما يتحقق ما تستحقه المرأة من مكانة لائقة فإن الحياة القومية تظل ناقصة. إن تنشئة الأسرة ينبغي أن تتوافق مع العدالة؛ ولذلك فالمساواة ضرورية في ثلاثة أمور: في الطلاق والانفصال والميراث.

وطالما أن المرأة تُعدّ نصف الرجل في الميراث وربعه في عدد الأزواج، فإنه لن ترقى الأسرة ولن ترقى البلاد*. لقد فتحنا محاكم وطنية للعدالة للنظر في الحقوق الأخرى، أما ما يتعلق بالأسرة فقد تركناه في أيدي الفقهاء ومذاهبهم. ولا أدري لماذا نترك المرأة في هذه الشدة والمحنة. أليست المرأة تعمل من أجل البلد، أم

(١) انظر جو كالب كو إلياتي، ص١٣٣.

(*) مسألة الزواج والميراث منصوص عليها في القرآن والسنة ولا اجتهاد فيما فيه نص.

أنها يجب عليها أن تقوم بثورة تحوّل فيها إبرتها إلى حربة كي تنتزع حقوقها من أيدينا[١].

والحق أن تركيا وحدها من بين الأقطار الإسلامية هي التي نفضت عن كاهلها سبات الجمود والتعنت الفكري.. ونالت وعيها الذاتي.. وهي وحدها التي نادت بحقها في الحرية العقلية، وهي وحدها التي عَبَرت من المثالي إلى الواقعي، وهي نقلة استدعت صراعًا فكريًّا وأخلاقيًّا حادًّا.. وبالنسبة لتركيا فإن التشابك المتزايد لحياة واسعة متحركة يخلق بالضرورة مواقف جديدة توحي بآراء جديدة، وتحتاج إلى تفسيرات جديدة للمبادئ التي يهتم بها أناس أكاديميون لم يجربوا إطلاقًا بهجة الازدهار الروحي.

وأظن أن الفيلسوف الإنجليزي «هوبز» هو الذي لاحظ تلك الملاحظة الحادة، بأن تتابع الأفكار والمشاعر المتكررة يعني انعدام الأفكار والمشاعر إطلاقًا.

وهذا هو حظ معظم الدول الإسلامية اليوم؛ فهم يكررون القيم القديمة بطريقة آلية، بينما التركي في طريقه لخلق قيم جديدة، وقد مرَّ بتجارب عظيمة كشفت له عن أعماق ذاته. وقد بدأت الحياة في داخله تتحرك وتتغير، وتنمو،

(١) انظر نفس المصدر ص١٦١.

وتلد رغبات جديدة وتخلق صعوبات جديدة، وتوحي بتأويلات جديدة. والسؤال الذي يواجه التركي اليوم، وربما يواجه الدول الإسلامية الأخرى في القريب العاجل، هو: ما إذا كانت الشريعة الإسلامية قابلة للتطور. وهو سؤال تحتاج إجابته إلى جهد فكري ضخم. ومن المؤكد أن يكون الجواب عنه بالإيجاب، بشرط أن يقترب منه العالم الإسلامي بالروح التي تحلّى بها سيدنا عمر؛ حيث كان أول عقل نقدي مستقل في الإسلام وكان له من الشجاعة الأدبية ما جعله يقول في اللحظات الأخيرة من حياة النبي هذه الكلمات الهائلة: «حسبنا كتاب الله»[١].

إننا نرحب من أعماق قلوبنا بحركة التحرير في الإسلام الحديث. ولكن ينبغي أن نعترف بأن ظهور الأفكار التحررية في الإسلام يشكل أيضًا أدق اللحظات الحرجة في تاريخ الإسلام.

فإن الليبرالية التحررية تميل إلى أن تكون ذات أثر هدام، وعاملاً من عوامل الانحلال، وفكرة القومية العنصرية التي يبدو أنها تعمل في الإسلام الحديث بقوة أعظم مما عُرف من قبل ربما تكتسح نهائيًا النظرة الإنسانية الواسعة التي تشربتها الشعوب الإسلامية من دينهم.

(١) قال الآمدي: قال النبي ﷺ في مرض موته: «ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتابًا لا تضلوا بعد، حتى قال عمر: «إن النبي قد غلبه الوجع. حسبنا كتاب الله» واختلف الصحابة حتى علا صوتهم فغضب النبي وأمرهم بالخروج عنه. انظر البخاري الاتسام، ص٢٦، والعلم، ص٣٩، والجنائز، ص٣٢، والمرضى، ص١٧، وراجع مسلم: الجنائز ص٢٣، والوصايا ص٢٢.

وزيادة على هذا فإن زعماء الإصلاح الديني والسياسي لدينا قد يجاوزون في تحمسهم للتحرر الحدود الصحيحة للإصلاح، وذلك في غياب المراقبة وضبط جماح حميتهم الشابة. ونحن نمر الآن بفترة شبيهة بفترة الثورة البروتستانتية في أوروبا، فينبغي ألا يضيع سدى ما تعلمناه من دروس قيام حركة لوثر ونتائجها. والقراءة المتعمقة للتاريخ تُبيِّن لنا أن حركة الإصلاح كانت في جوهرها حركة سياسية وأن نتيجتها النهائية في أوروبا كانت هي الإحلال التدريجي للأخلاق المسيحية العالمية بنظم أخلاقية قومية[١].

وقد رأينا بأعيننا نتيجة هذا الاتجاه في الحرب العالمية الأولى أنه بدلاً من التوفيق العملي للنظامين الأخلاقيين المتناقضين، فإن الحال في أوروبا أصبح لا يُطاق.

والواجب على قادة العالم الإسلامي في أيامنا هذه هو أن يفهموا المعنى الحقيقي لما حدث في أوروبا، وأن يتحركوا بعد ذلك إلى الأمام نحو غايات الإسلام باعتباره دستورًا اجتماعيًا، مع ضبط النفس ووضوح الرؤية.

لقد قدمت إليكم موجزًا عن تاريخ وتطبيق الاجتهاد في الإسلام حديثًا. وأنتقل الآن للنظر فيما إذا كان تاريخ وبناء الشريعة الإسلامية يبين إمكانية أية

---

(١) لمزيد من الإيضاح والتفسير لملاحظات العلاّمة إقبال على «لوثر» وحركته هنا، وكذلك في فقرة وردت في بيان عن الإسلام والقومية ردًّا على بيان مولانا حسين أحمد المحفوظ في: Speeches, Writings and Statements of Iqbal، ص٢٥٤، وانظر أشهر خطبه التاريخية بعنوان الميثاق الإسلامي لكل الهند، ذلك الخطاب الرئاسي الذي ألقاه في ٢٩ ديسمبر عام ١٩٣٠م.

تفسيرات جديدة لمبادئها. وبعبارة أخرى، فإن السؤال الذي أود إثارته هو: هل شريعة الإسلام قابلة للتطور؟

وقد أثار نفس السؤال البروفيسور «هورتن» أستاذ علم اللغة السامية بجامعة بون، وهو بصدد الحديث عن الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. واستعرض مؤلفات المفكرين الإسلاميين في مجال الفكر الديني البحت، ثم قرر أن تاريخ الإسلام يمكن وصفه بحق بأنه تفاعل تدريجي، وتوافق وتغلغل متبادل بين قوتين متمايزتين، وأعني بهما عنصر الثقافة والمعرفة الآَريَّة من ناحية، وديانة من الديانات السَّاميَّة من ناحية أخرى. وقد وفَّق المسلم دائمًا نظرته الدينية مع عناصر الثقافة التي أخذها وتمثَّلها من الشعوب المحيطة به. يقول «هورتن»: إنه ما بين عام ٨٠٠ وعام ١١٠٠ ظهر في الإسلام أكثر من مائة مذهب ديني، وهذه حقيقة تدل على ما في الإسلام من مرونة، وهي أيضًا شهادة كافية على النشاط الموصول الذي بذله مفكرونا الأوائل.

وبناءً على هذا فإنه في ضوء ما تكشف عن الدراسة العميقة للكتابات والفكر الإسلاميين، توصل هذا المستشرق الأوروبي المعاصر إلى النتيجة الآتية:

إن روح الإسلام رحبة فسيحة، بحيث إنها عمليًّا لا تعرف الحدود، فقد تمثّلت كل الأفكار المتاحة لدى الشعوب المجاورة، فيما عدا الأفكار الإلحادية، ثم جعلت الأفكار التي تمثلتها تنمو وتتطور في اتجاهها الإسلامي الخاص.

هذه الروح الإسلامية القابلة لتمثِّل الأفكار تبدو بوضوح حتى في مجال القانون. وهذا ما يقرره البروفيسور «هرجرونيه» الناقد الهولندي للإسلام إذ يقول: عندما نقرأ تاريخ تطور الشريعة المحمدية نجد أن الفقهاء في كل عصر كانوا لأقل الخلافات بينهم يترامون بالاتهامات المتبادلة بالكفر والزندقة، هذا من ناحية، بينما كانوا من ناحية أخرى - هؤلاء الفقهاء أنفسهم - يتّحدون بشدة حول غرض واحد هو محاولة التوفيق فيما بين السلف من خلافات مشابهة لخلافاتهم.

هذه الآراء التي يرددها علماء أوروبا المحدثون عن الإسلام توضح بجلاء أنه مع عودة الحياة الجديدة للمسلمين، فإن الروح التحررية الكامنة في الإسلام سوف تنشط برغم تزمت الفقهاء. ولا أشك إطلاقًا في أن الدراسة المتعمقة في كتب الفقه والشريعة الإسلامية لابد أن تجعل الناقد الحديث يتخلص من النظرة السطحية التي تقول بأن شريعة الإسلام جامدة وغير قابلة للتطور.

وإنه لمن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المحافظين في هذا البلد ليسوا مؤهلين بعد للمناقشة النقدية في الفقه، والتي لو حدثت فربما لا تُرْضي معظم الناس، بل تثير خلافات طائفية. ومع ذلك فإنني سأغامر بإبداء بعض الملاحظات حول النقطة التي نبحثها هنا.

ينبغي في المقام الأول أن نذكر أنه منذ ظهور الإسلام حتى قيام الدولة العباسية تقريبًا لم يكن هناك تدوين لشريعة الإسلام فيما عدا القرآن.

ثانيًا: مما هو جدير بالذكر أنه منذ حوالي منتصف القرن الأول الهجري حتى بداية القرن الرابع الهجري ظهر في الإسلام ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس الفقه والرأي الشرعي(١). وهذه الحقيقة وحدها كافية لبيان الجهود المتواصلة التي بذلها فقهاؤنا الأوائل كي يواجهوا احتياجات ومتطلبات حضارة نامية. وكان لابد لهؤلاء الفقهاء الأوائل - مع امتداد الفتوحات وما تبعه من اتساع نظرة الإسلام - أن ينظروا للأمور بنظرة أكثر رحابة وأن يدرسوا الظروف المحلية وعادات الشعوب الجديدة التي دخلت تحت لواء الإسلام.

وتكشف لنا الدراسة المتعمقة للمدارس المختلفة للرأي الشرعي، في ضوء التاريخ الاجتماعي والسياسي المعاصر، أنها تحولت تدريجيًّا من طريقة الاستنباط في تأويلاتهم إلى طريقة الاستقراء(٢).

---

(١) انظر صبحي محمصاني في كتابه: فلسفة الشريعة الإسلامية، ص٧٠ - ٨٣.

(٢) هذه الملاحظة الثاقبة لتطور العقلية التشريعية في الإسلام من الاستدلال إلى الاستقراء كموقف في التأويل قد أفاض فيه العلامة إقبال في الصفحات ١٤٠ و١٤١؛ وربما كان من الجدير بالاهتمام أن نفحص - بعين النقد في ضوء هذه الملاحظة - تلك المحاولات التي قام بها بعض كتاب الغرب المشاهير بخصوص القانون الإسلامي (الفقه)، وتتبعه تحليلاً لمعرفة التطور التاريخي للنظرية التشريعية وتطبيقها في صدر الإسلام. =

ثالثًا: عندما ندرس المصادر الأربعة المتفق عليها للشريعة الإسلامية، وما أثارت من مجادلات وخلافات، فإن ذلك الجمود المزعوم لمذاهبنا الفقهية المعترف بها يتبخر، ويتضح لنا إمكانية حدوث المزيد من التطور. فلننتقل الآن إلى مناقشة هذه المصادر.

(أ) القرآن

المصدر الأول للشريعة الإسلامية هو القرآن. ومع ذلك فالقرآن ليس مدونة قانونية، فغرضه الأساسي - كما سبق أن قلت - هو أن يوقظ في الإنسان الشعور الأسمى بما بينه وبين الله والكون من صلات[١]. ومما لا شك فيه أن القرآن يضع بعض المبادئ العامة والقواعد التشريعية، وبخاصة فيما يتعلق بالأسرة التي هي القاعدة الأساسية للحياة الاجتماعية[٢]. ولكن لماذا كانت هذه القواعد جزءًا من التنزيل الذي هدفه الأعلى هو تحقيق حياة سامية للإنسان.

والإجابة على هذا السؤال نعرفها من تاريخ المسيحية التي ظهرت كرد فعل قوي تجاه الروح القانونية التي بدت في اليهودية. والمسيحية بإقامتها مثلاً أعلى

= انظر: ن. ج. كولسون في كتابه: تاريخ القانون الإسلامي، A History of Islamic Law، الفصول ٣ - ٥، وانظر أيضًا: ج. شاخت في كتابه: مقدمة في الفقه الإسلامي Introduction to Islamic Law، الفصول ٧ - ٩.

(١) هذه إشارة إلى فقرة في المحاضرة الأولى - صفحة ٧ (النص الإنجليزي).

(٢) انظر م. ف. ميرشانت في كتابه: A Book of Quranic Laws، الفصول ٥ - ٧.

لحياة أخرى نجحت بلا شك في جعل الحياة ذات طابع روحي، ولكنها بنزعتها الفردية عجزت عن إدراك القيمة الروحية في العلاقات الإنسانية الاجتماعية المتشابكة.

ويقول «ناومان» في كتابه «بحوث الدين»: «إن المسيحية الأصلية لم تجعل قيمة للمحافظة على الدولة والتشريع القانوني والتنظيم الاجتماعي والإنتاج، بل إنها لم تفكر في أحوال المجتمع الإنساني). ثم يستنتج «ناومان» قائلاً: «وبناءً على هذا، فإما أن نتجرأ على أن نكون بلا دولة، فنُلقي بذلك أنفسنا بين أذرع الفوضوية، أو نقرر أن تكون لنا عقيدة سياسية إلى جانب عقيدتنا الدينية»(١). ولهذا يرى القرآن أنه يلزم توحيد الدين والدولة والأخلاق والسياسة في تنزيل واحد، مثلما فعل ذلك أفلاطون في كتابه «الجمهورية».

على أن الأمر الذي يجب ملاحظته في هذا الصدد هو النظرة الديناميكية للقرآن، وقد أفضْتُ في مناقشة أصل وتاريخ تلك النظرة التي تعتبر الكون متغيرًا لا إستاتيكيًّا ثابتًا. ومن الواضح أنه مع هذه النظرة فإن القرآن لا يمكن أن يكون خصمًا معاديًا لفكرة التطور.

وينبغي علينا ألا ننسى أن الحياة ليست تغيرًا مجردًا وبسيطًا، وإنما تحمل في داخلها أيضًا عناصر محافظة على القديم. والإنسان وهو يستمتع بنشاطه الخلاَّق

---

(١) انظر كتاب: Naumann's Briefe ü ber Religion، ص٧٢ و٨١.

ويركز طاقاته باستمرار في اكتشاف آفاق جديدة للحياة، نجده يشعر بالقلق وعدم الراحة، عندما ينكشف له ما في أعماق نفسه. وهو في أثناء حركته نحو الأمام لا يستطيع أن يمنع نفسه من النظر إلى الوراء، نحو ماضيه، وأن يواجه نماءه الداخلي بشيء ما من الخوف. ويبدو أن روح الإنسان في حركتها للأمام يعوقها ويكبحها قوى يبدو أنها تعمل في الاتجاه المضاد.

وهذا وحده هو ما يجعلنا نقول - بعبارة أخرى - إن الحياة تتحرك وهي تحمل على ظهرها أثقال ماضيها، وأنه في كل نظرة للتغير الاجتماعي لا يمكن غض النظر عن قيمة وأثر القوى المحافظة على القديم. وبهذه النظرة العضوية في التعاملات الأساسية للقرآن ينبغي البحث في نظمنا القائمة. وليس في استطاعة أمة أن تنبذ ماضيها وتطرحه جانبًا، وتتنكر له تمام التنكر؛ وذلك لأن ماضيها هو الذي يشكل هويتها الشخصية. ونجد في مجتمع مثل المجتمع الإسلامي أن مراجعة النظم القديمة وإعادة النظر فيها أمر دقيق وحساس يثير الحرج والجدل، وتفرض على المصلح مسئولية دقيقة وحساسة؛ فالإسلام بطبيعته غير إقليمي، وهدفه إقامة نموذج للوحدة النهائية للبشرية باجتذاب معتنقيه من الأجناس المتنافرة ثم تحويل هذا الجمع من الذرات إلى أمة واحدة لها وعي ذاتي بكيانها الخاص. ولم يكن تحقيق هذا الهدف عملاً سهلاً. ومع ذلك فإن الإسلام بنظمه الجيدة قد نجح - إلى حد كبير - في خلق ما يشبه إرادة

جماعية وضميرًا عامًّا في هذه الكتل البشرية غير المتجانسة. ونجد في تطور مثل هذا المجتمع أنه حتى القواعد الاجتماعية الثابتة وغير الضارة كتلك التي تتعلق بالطعام والشراب أو الطهارة والنجاسة نجد أن لها قيمة حياتية خاصة من حيث إنها تعطي مثل هذا المجتمع حياة جوانية خاصة كما أنها تكفل لأفراده الوحدة الخارجية والداخلية مما يقاوم قوى الاختلاف والتنافر التي تكمن دائمًا في المجتمع ذي التكوين المركب من أجناس مختلفة. ولذلك فالناقد لهذه النظم يجب أن يحاول قبل معالجتها فهم المغزى النهائي للتجربة الاجتماعية التي يجسدها الإسلام. ويجب عليه أن ينظر إلى بناء هذه النظم ليس من زاوية فوائدها أو مضارها الاجتماعية لهذا البلد أو ذاك وإنما من زاوية الهدف الأكبر الذي يتحقق بالتدريج في حياة البشرية ككل.

وعندما نعود إلى أسس المبادئ التشريعية في القرآن فإنه يتضح لنا تمامًا أن هذه المبادئ لا تسد الطريق في وجه الفكر البشري والنشاط التشريعي وإنما هي بما لها من رحابة أفق توقظ الفكر البشري.

وقد استمد فقهاؤنا الأوائل من هذه الأسس القرآنية ما بنوا به عددًا من النظم التشريعية. ودارس التاريخ الإسلامي يعرف جيدًا أن حوالي نصف انتصارات الإسلام كقوة اجتماعية وسياسية كانت ترجع إلى الدقة التشريعية لهؤلاء الفقهاء.

ويقول فون كريمر: «بعد الرومان لا تستطيع أمة أخرى غير العرب أن تصوغ نظامها التشريعي بهذه الدقة المتناهية». ولكن هذه النظم التشريعية رغم شمولها ليست إلا تفسيرات وتأويلات فردية، وهي بوصفها هذا لا يمكن أن تزعم بأنها نهائية وقاطعة. وأعلم أن علماء الإسلام يقولون بتقليد مذاهب الفقه المشهورة باعتبارها هي القول الفصل، ورغم ذلك لم يجدوا أبدًا أنه في الإمكان إنكار الإمكانية النظرية للاجتهاد الكامل. وقد حاولت أن أشرح الأسباب التي - من وجهة نظري - قد أدت إلى هذا الموقف الذي اتخذه العلماء. ولكنني لا أجد مبررًا لاستمرار هذا الموقف؛ وذلك لأن الأحوال قد تغيرت، وعالم الإسلام يواجه ويتأثر بقوى جديدة، أطلقها التطور المدهش في الفكر الإنساني في كل مناحيه.

وهل الذين وضعوا مذاهبنا الفقهية قد ادعوا أن تعليلاتهم وتفسيراتهم فاصلة ونهائية؟ أبدًا. وما ينادي به الجيل الحالي من أحرار الفكر الإسلامي من إعادة تفسير أصول المبادئ التشريعية في ضوء تجربتهم الخاصة، وفي الظروف المتغيرة للحياة الحديثة، هذا في نظري أمر له ما يبرره.

وفي تعاليم القرآن (التي تؤكد أن الحياة إنما هي عملية خلق تزداد وتتقدم)، ما يسمح لكل جيل بحل مشاكله الخاصة مهتديًا بما أنجزه أسلافه، دون أن يكون ذلك عائقًا لتفكيره.

وأظن أنكم سوف تُذكّرونني الآن بالشاعر التركي «ضياء» الذي نقلت لكم منذ لحظة بعض أشعاره، وتسألونني عما طالب به من المساواة بين الرجل والمرأة، أي المساواة فيما يتعلق بالطلاق والانفصال والمواريث، وهل هذا من الأمور الممكنة حسب الشريعة الإسلامية. ولست أعرف ما إذا كانت نهضة المرأة في تركيا قد خلقت مطالب لا يمكن تحقيقها بدون تأويل المبادئ الأصولية تأويلاً جديدًا.

وهناك حالات في البنجاب - كما يعرف الجميع - أرادت فيها نساء مسلمات أن يتخلصن من أزواج غير مرغوبين فاضطررن إلى الارتداد عن دينهن[١]. وليس هناك ما هو أبعد من ذلك عن أهداف ديانة مُرسلة للناس.

ويقول الفقيه الأندلسي العظيم الإمام الشاطبي في كتابه «الموافقات»: «إن مقاصد الشريعة الخمسة هي المحافظة على الدين والنفس والعقل والمال والنسل»[٢]، وتطبيقًا لهذا الاستشهاد فإنني أغامر بالسؤال: هل تطبيق القاعدة الخاصة بالرِّدَّة كما جاءت في كتاب «الهداية» يميل إلى حماية مصالح العقيدة في هذا البلد[٣]؟

(١) كان هذا مقدمة لتفكك القانون الإسلامي للزيجات أو القانون الهندي رقم ٨ لعام ١٩٣٩م. انظر مولانا أشرف علي الثانوي في كتابه الحِيلات الناجزة للحليلات العاجزة، ص٩٩، وانظر أيضًا: أ. أ. أ. فيظي في كتابه معالم القانون المحمدي، Outlines of Muhammedan Law، ص١٥٣- ١٦١.

(٢) انظر: الموافقات الجزء الثاني - صفحة ٤، وانظر أيضًا الغزالي في كتابه «المستصفي» ج١، ص١٤٠.

(٣) انظر المرغناني كتاب الهداية، ج٢، كتاب النكاح - ص٣٢٨.

ونظرًا لشدة محافظة المسلمين في الهند على القديم، فإن القضاة الهنود لا يستطيعون إلا التمسك بالمعايير والمقاييس الثابتة في المذاهب الأربعة. والنتيجة التي ترتبت على هذا هي أن الناس يتحركون بينما يظل القانون جامدًا.

أما فيما يتعلق بمطالب الشاعر التركي «ضيا»

فإنني أخشى أن يكون قليل الدراية بقانون الأسرة في الإسلام. كما أنه يبدو غير فاهم للمغزى الاقتصادي من قاعدة التوريث في القرآن[1]. فالزواج حسب الشريعة الإسلامية هو عقد مدني[2]، والزوجة عند عقد الزواج لها الحق في أن تكون العصمة بيدها بشروط مقررة، وبهذا يتحقق لها المساواة في الطلاق

---

(١) انظر: Speeches, Writings and Statements of Iqbal، ص١٩٤؛ حيث نجد العلاّمة إقبال يُثني على أتاتورك وتجديداته الحقيقية أو المفترضة ولكن إقبال يلاحظ: «أن تطبيق [أتاتورك] للقانون السويسري بحذافيره في الميراث خطأ كبير. ويلاحظ أن الفرحة بالتحرر من قيود وأغلال طبقة رجال الدين التي طال أمدها أحيانًا تدفع الناس إلى ألوان من السلوك البعيدة عن الصواب والحنكة. ولكن تركيا وكذلك بقية العالم الإسلامي عليها أن تتأكد من عظمة الجوانب الاقتصادية الخافية حتى يومنا هذا والكامنة في قانون الميراث الإسلامي الذي يصفه «فون كريمر» بأنه: «أعظم فرع في الفقه الإسلامي أصالة وابتكارًا»».
ولمعرفة تقارير وبيانات حديثة جدًا عن «المغزى الاقتصادي للقاعدة القرآنية عن الميراث» راجع م. أ. مانون في كتاب: Islamic Economics، ص١٧٦ – ١٨٦، وراجع الشيخ محمود أحمد في كتابه علم الاقتصاد في الإسلام، Economics of Islam، ص١٥٤ – ١٥٨.

(٢) يسمّى الزواج في القرآن «ميثاق غليظ» أي معاهدة قوية. انظر الآية: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ [النساء/ ٢١].

مع زوجها. والإصلاح الذي يقترحه الشاعر بخصوص قاعدة المواريث يقوم على أساس فهم خاطئ.

فلا يجب أن يُفهم من عدم تساوي الأنصبة الشرعية أن القاعدة تفترض تفوق الرجال على النساء؛ وذلك لأن مثل هذا الافتراض يُنافي روح الإسلام. فالقرآن يقول: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ﴾[البقرة/ ٢٢٨]. ونصيب البنت لا يتحدد بسبب ما فيها من نقص كامن بها، وإنما يتحدد من منظور ما لها من فرص اقتصادية ومن موقعها الذي تحتله في البناء الاجتماعي، التي هي جزء مترابط منه، كما أن قاعدة التوريث حسب نظرية الشاعر نفسها عن المجتمع ينبغي ألا ننظر إليها كعامل منفصل من عوامل توزيع الثروة، وإنما كعامل من بين العوامل الأخرى التي تعمل معًا في منظومة واحدة لها هدف واحد. فالبنت حسب الشريعة الإسلامية تعتبر المالكة مِلكًا حُرًّا لما يعطيه لها كُلٌّ من أبيها وزوجها عند عقد الزواج، وكذلك هي تملك تمام التملك مهرها (صداقها) المقدم أو المؤخر حسب مشيئتها هي، ويمكنها أن تضع يدها على ثروة زوجها وممتلكاته بالكامل حتى تستوفي صداقها. كما أن مسئولية إعاشتها والإنفاق عليها طوال حياتها تقع على كاهل زوجها بالكامل.

فإذا حكمت على صلاحية قاعدة التوريث من هذه الزاوية فستجد أنه ليس هناك فرق مادي في الوضع الاقتصادي بين الأبناء والبنات. والحق أن هذا

التفاوت الظاهري في أنصبتهم الشرعية هو الذي تكفل به الشريعة المساواة التي ينادي بها هذا الشاعر التركي.

والحقيقة هي أن المبادئ التي قام عليها قانون التوريث في القرآن والذي وصفه «فون كريمر» بأنه أكثر فروع الشريعة الإسلامية أصالة وابتكارًا، هذه المبادئ لم تلق من المشرعين الإسلاميين ما تستحقه من عناية[١]. والمجتمع العصري بما فيه من صراعات طبقية مريرة ينبغي أن يحملنا على التفكير. وإذا درسنا شريعتنا بالنسبة للثورة المنتظرة في حياتنا الاقتصادية الحديثة فربما نكتشف في مبادئ أصول التشريع نواحي لم تتكشف لنا بعد والتي يمكن أن نطبقها بإيمان متجدد في حكمة هذه المبادئ.

(ب) الحديث

المصدر العظيم الثاني للشريعة الإسلامية هو سنة النبي ﷺ، والتي كانت موضوعًا للجدل الكبير في الأزمنة القديمة والحديثة. وكان من بين من تعرضوا لها بالنقد من الكتاب المحدثين المستشرق «جولدتسيهر» والذي أخضع الأحاديث النبوية للفحص الدقيق في ضوء القوانين الحديثة في النقد التاريخي وتوصل إلى نتيجة مفادها أن الأحاديث في جملتها لا يوثق بصحتها[٢].

(١) انظر م. ف. ميرشانت، المرجع السابق، ص١٧٩ - ١٨٦.

(٢) انظر إ. جولد تسيهر في كتابه دراسات إسلامية، Muhammedanische Studien. وترجمته الإنجليزية بعنوان Muslim studies، ج٢، ص١٨ وما بعدها.

وتعرض كاتب آخر للأحاديث وبعد أن فحص طرق المسلمين في تحقيق صحتها وأبرز إمكان الوقوع في الخطأ بها نظريًّا توصل إلى النتيجة الآتية:

«يجب أن يقال في خاتمة البحث إن الاعتبارات السابقة تمثل فقط احتمالات نظرية. وأن السؤال هو: إلى أي حد أصبحت هذه الاحتمالات حقيقة واقعة، فتلك مسألة تتعلق - على الأكثر - بمقدار ما أتاحته الظروف الواقعية من بواعث للاستفادة من هذه الاحتمالات.

ومما لا شك فيه أن هذه البواعث كانت نسبيًّا قليلة وأنها لم تؤثر إلا في جزء بسيط من السنة. وبناءً على ذلك يمكن القول بأن الجزء الأعظم من كتب السنة التي يعتبرها المسلمون صحيحة هي سجل رائع لظهور الإسلام ونموه في أول عهده» «كتاب النظريات المالية الإسلامية»(١).

ومع ذلك فإنه يفيدنا في بحثنا هنا أن نميز بين السنة التي تدلنا على أحكام تشريعية صرفة وبين السنة التي ليس لها طابع تشريعي. وبالنسبة للنوع الأول يظهر سؤال في غاية الأهمية وهو: إلى أي مدى تتضمن وتجسد هذه السنّة (في بعض الحالات) عادات العرب قبل الإسلام، وسمح بها الإسلام دون تغيير، بينما قام النبي ﷺ بتعديلها في حالات أخرى!

---

(١) هذه هي الفقرة الختامية للفصل الثالث من كتاب: Mohammedan Theories of Finance: with an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography، تأليف: نيكولاس. ب. أغنيدس، نشرته جامعة كولومبيا، نيويورك: ١٩١٦م.

ومن العسير عمل هذه التفرقة؛ لأن المؤلفين الأوائل لا يشيرون إلى عادات ما قبل الإسلام إشارات دائمة. كما أنه ليس في الإمكان اكتشاف هذه العادات، وإبقاء النبي عليها بالقبول ضمنًا، أو الإقرار صراحة قد أريد به أن تكون عامة في تطبيقها.

وقد ناقش «شاه وليّ الله» هذا الموضوع مناقشة تنير لنا الطريق، وألخص لكم رأيه، وهو أنه عندما نتكلم بوجه عام عن أي نبي، فإن الشريعة التي يأتي بها تراعي العادات والأحوال والخصائص المميزة للناس الذين بُعث إليهم على وجه الخصوص، أما النبيّ الذي يستهدف مبادئ عامة شاملة لا يمكنه أن يبلّغ مبادئ مختلفة إلى الشعوب المختلفة، كما أنه لا يمكنه أن يترك لهم وضع قواعد السلوك الخاصة بكل شعب منهم.

والطريقة التي يتَّبعها النبي هو أن يعلّم ويدرب شعبًا معينًا، ويتخذ منهم نواة لبناء شريعة عالمية، وهو أثناء أدائه هذه المهمة يؤكد المبادئ التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية لكل البشر، ويطبقها على حالات ملموسة في ضوء العادات الخاصة لشعبه الذي يعايشه مباشرة. وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق (مثل الأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم)، هي أحكام - إلى حد ما - خاصة بهذا الشعب، ولمّا كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها، فلا يمكن تطبيقها بحرفيّتها في حالة الأجيال القادمة[1].

(١) هذا شيء يسترعي الانتباه رغم أنه مجرد ملخص باللغة الإنجليزية لفقرة ذات مغزى مأخوذة من رائعة شاه وليّ الله كتاب حجة الله البليغة، ج١، ص١١٨.

ولعلَّ أبا حنيفة الذي كان نافذ البصيرة في الطابع العالمي للإسلام كاد ألا يعتمد على الأحاديث قدر اعتماده على الرأي، وذلك في ضوء وجهة النظر التي قدمناها آنفًا، فقد أدخل أبو حنيفة «الاستحسان» أي التفضيل الفقهي لحكم على آخر مما يقتضي الدرس الدقيق للأحوال الواقعية أثناء التفكير التشريعي.

ويُلقي هذا المزيد من الضوء على الدوافع التي حددت موقفه تجاه هذا المصدر من مصادر الشريعة الإسلامية* ويُقال: إن أبا حنيفة لم ينتفع كثيرًا بالسُّنَّة؛ لأنه لم يكن في أيامه مجموعة مدونة من الأحاديث، ولكن غير صحيح القول بأنه لم يكن هناك مجموعة مدونة من الأحاديث في عهده؛ وذلك لأن مجموعات عبد الملك و«الزهري» كانت مكتوبة قبل وفاة أبي حنيفة بما لا يقل عن ثلاثين عامًا. ولكن حتى لو أننا افترضنا أن هذه المجموعات لم تصل إليه، أو أنها لم تحتوِ على أحاديث ذات دلالة تشريعية، فإن أبا حنيفة كان يمكنه بسهولة ويسر أن يجمع الأحاديث بنفسه، إذا رأى في ذلك ضرورة مثلما فعل مالك وأحمد بن حنبل من بعده. ومن ثَـمَّ فإنني أرى – بصفة عامة– أن موقف أبي حنيفة من الأحاديث ذات الدلالة التشريعية هو موقف لا غبار عليه. وإذا كان المحدثون من أصحاب النزعة التحررية يقدّرون أنه من الأسلم عدم استخدام الأحاديث بدون

(*) قَبِلَ أبو حنيفة حُجّـيّةَ الأحاديث المتواترة. بل قَبِل أيضًا أحاديث الآحاد مع أنها ليست على سبيل العلم اليقيني، ولم يخالف أبو حنيفة السُّنَّة فهو القائل: هل يُحتاج بعد النص إلى قياس، إننا نقيس إذا لم نجد دليلاً من الكتاب والسنة، انظر في هذا كتاب: المنار، لعبد الله النسفي المتوفى سنة ٧١٠هـ، شرح مُلاَّ علي القاري، (المترجم).

تفريق بينها كمصدر للتشريع، فإنهم بذلك إنما يتبعون واحدًا من أعظم رجال الفقه الإسلامي بين أهل السّنَّة.

ومع ذلك فمن المستحيل إنكار أن رجال الحديث قد أدوا أعظم خدمة للشريعة الإسلامية، بإصرارهم في التقنين على قيمة الأوضاع الواقعية الملموسة لا الميل إلى التفكير التجريدي، بافتراض مشكلات خيالية.

والمزيد من الدراسة النابهة لما كُتب عن السنة والأحاديث إذ ما استخدمناها كدليل على الروح التي فسر بها النبي ﷺ الوحي، فإن ذلك سيساعدنا كثيرًا على استيعاب قيم الحياة الكامنة في مبادئ التشريع التي عبر عنها القرآن الكريم بوضوح. هذا الاستيعاب الكامل لهذه القيم يمكن أن تساعدنا في محاولتنا إعادة تأويل المبادئ الأصولية.

(ج) الإجماع

الإجماع هو المصدر الثالث من مصادر الشريعة الإسلامية، وهو – فيما أرى – ربما كان أهم فكرة تشريعية في الإسلام، ومع ذلك فمن الغريب أن هذه الفكرة الهامة بينما أثارت الكثير من الجدل العلمي الأكاديمي في أول عهود الإسلام إلا أنها ظلت عمليًّا مجرد فكرة فقط، ونادرًا ما اتخذت شكل نظام دائم في أي بلد من البلاد الإسلامية.

وربما كان تحول الإجماع إلى نظام تشريعي دائم أمرًا يتعارض مع المصالح السياسية للحكم الملكي المطلق الذي ظهر في الإسلام بعد الخليفة الرابع مباشرة، وأظن أنه كان من المرغوب فيه لدى الخلفاء الأمويين والعباسيين، وتحقيقًا لمصالحهم أن يوكلوا الاجتهاد إلى أفراد من الفقهاء، بدلاً من التّوجّه إلى تشكيل مجلس دائم للاجتهاد، خشية أن تصبح قوة المجتهدين فيه أكبر مما يستطيع (أصحاب السلطان) تطويعه. على أنه مما يبعث على الرضا التام أن نذكر أن ضغط القوى العالمية الجديدة والتجربة السياسية للشعوب الأوروبية قد أثّرت على عقلية المسلمين في العصر الحديث بتأكيدها لقيمة وإمكانيات فكرة الإجماع. ولا شك أن نمو الروح الجمهورية والتكوين التدريجي للمجالس التشريعية في البلاد الإسلامية يشكل خطوة هائلة في طريق التقدم.

إن انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلى مجلس تشريعي إسلامي لهو (من منظور نمو وتعاظم الفرق المعارضة) الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في العصر الحديث؛ فسيكفل هذا الانتقال للمناقشات التشريعية الاستفادة من آراء خبراء من غير رجال الدين ممن لهم نظرة ثاقبة في الأمور، وبهذه الطريقة وحدها يمكننا أن نبعث القوة والنشاط في روح الحياة الراكدة لنظامنا التشريعي، وأن نعطيه نظرة تطورية. ورغم ذلك فإن الصعاب ربما ظهرت في الهند؛ لأنه من المشكوك فيه أن يقوم بالاجتهاد مجلس تشريعي غير مسلم.

ولكن هناك سؤالاً أو سؤالين ينبغي طرحهما والإجابة عليهما فيما يتعلق بالإجماع. السؤال الأول هو: هل يصح للإجماع أن ينسخ القرآن؟ أقول: إنه لا توجد ضرورة لطرح هذا السؤال أمام جمهور مسلم، ولكني أعتقد أنه ينبغي علينا أن نناقشه، حيث إن كاتبًا أوروبيًّا أطلق عبارة مضللة في كتاب له بعنوان «النظريات المالية الإسلامية» طبعته جامعة كولومبيا، يقول فيه دون أن يذكر لنا المرجع الذي استند إليه: «إن بعض كتّاب الحنفية والمعتزلة يرون أن الإجماع يمكن أن ينسخ القرآن»[١]. وليس هناك في مؤلفات المسلمين الفقهية أدنى مسوّغ لمثل هذا الزّعم الباطل. بل إنه لا يمكن أن يكون لحديث الرسول نفسه مثل هذا الأثر الناسخ للقرآن.

ويبدو لي أن المؤلف قد ضلّله استعمال كلمة نسخ في كتابات فقهائنا الأوائل، وقد بيّن الإمام «الشاطبي» الأمـر في كتابه «الموافقات» ج٣، ص٦٥، حيث يقول: «إن كلمة «النسخ» عندما تستخدم في المناقشات المتعلقة بالإجماع، فإنها لا تعني سوى تعميم أو تقييد تطبيق حكم قرآني، وليس إبطال حكم أو استبداله بحكم آخر.»، كما يحدثنا الآمدي (وهو فقيه شافعي مات في حوالي منتصف القرن السابع الهجري، وقد نُشر كتابه في مصر مؤخّرًا)، يحدثنا عن

(١) انظر أغنيدس، المصدر السابق، ص٩١، هذا الزعم الذي حسبما يذهب الدكتور عبد الله شغاتائي، المرجع السابق، ص٣٠٠ - ٣٠٤، وكما يقول الدكتور رفيع الدين هاشمي، هو السبب في مناقشات العلاّمة إقبال مع عدد علماء الدين المشهورين، ومما أدى به إلى كتابة ورقة بحثية عن الاجتهاد سنة ١٩٢٤م، ويمكن أن يُقال: إن المحاضرة الحالية مجرد شكل متطور لتلك الورقة البحثية.

ممارسة هذا الحق في النظرية الشرعية، فيقول: «لابد أن الصحابة كان لهم حكم شرعي يجيز لهم مثل هذا التقييد أو التعميم»[١]. والسؤال الثاني هو: إذا افترضنا أن الصحابة قد انعقد إجماعهم على أمر ما، فهل يكون إجماعهم ملزمًا للأجيال التي تأتي بعدهم؟

لقد أفاض الشوكاني في مناقشة هذه المسألة وأورد آراء فقهاء المذاهب المختلفة[٢]. وأعتقد أنه من الضروري في هذا الصدد أن نفرق بين قرار إجماع يتعلق بمسألة واقعية، وبين قرار يتعلق بمسألة قانونية (حكم شرعي)؛ ففي الحالة الأولى كما حدث مثلاً عندما ظهر التساؤل عما إذا كانت السورتان القصيرتان المعروفتان باسم المعوذتين[٣] يكوّنان جزءًا من القرآن أم لا، واتفق الصحابة بالإجماع على أنهما جزء من القرآن، فنحن ملزمون بإجماعهم هذا؛ لأنه من الواضح أن الصحابة وحدهم كانوا في وضع يجعلهم يعرفون حقيقة الأمر. أما في الحالة الثانية أي الإجماع المتعلق بحكم شرعي، فإن المسألة ليست إلا موضوع تأويل، وإني أغامر بالاعتقاد معتمدًا على رأي «الكرخي» بأن الأجيال اللاحقة ليست ملزمة بإجماع الصحابة في هذه الناحية، وفي ذلك يقول «الكرخي»: «إن

(١) الآمدي في كتابه الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٣٧٣.
(٢) الشوكاني في كتابه: إرشاد الفحول، ص٦٥ – ٧٢.
(٣) المعوذتان هما السورتان الأخيرتان في القرآن (أي الفلق والناس)، وهما يسميان كذلك لأنهما يعلّمان الإنسان كيف يطلب الحماية مع الله وبالله وأن يدخل نفسه في حمايته ووقايته.

سنة الصحابة تكون ملزمة في الأمور التي لا تتضح بالقياس، ولكنها ليست ملزمة فيما يمكن تقريره بالقياس»[١].

وهناك سؤال آخر قد يُطرح عن النشاط التشريعي لمجلس إسلامي حديث، فقد يتألف - على الأقل في الوقت الراهن - من رجال أغلبهم لا يعرفون شيئًا عن دقائق التشريع الإسلامي، ومثل هذا المجلس لابد أن يرتكب أخطاءً فاحشة في تفسير الشريعة.

فكيف نستبعد الخطأ أو نقلل من إمكانية الوقوع في الخطأ في هذا التفسير.

لقد نص الدستور الإيراني سنة ١٩٠٦م على تكوين لجنة دينية مستقلة من العلماء «الخبراء بأمور الدنيا»، لها سلطة الإشراف على النشاط التشريعي للمجلس، وهذا في نظري تنظيم خطير، ولكن ربما كان ضروريًّا من وجهة نظر النظرية الدستورية الإيرانية؛ فهذه النظرية ترى فيما أعتقد أن الملك مجرد أمين على المملكة التي هي في الحقيقة مِلْكٌ للإمام الغائب، والعلماء بصفتهم ممثلين للإمام الغائب يعتبرون أنفسهم أصحاب الحق المخوّلين بمراقبة حياة المجتمع كلها.

---

(١) هذا تلخيص لما كتبه الكرخي بتطويل إلى حد ما كما اقتبسه أغنيدس، المرجع السابق ص١٠٦، انظر أيضًا السرخسي، في كتابه: أصول السرخسي، ج٢، ص١٠٥.

لقد عجزت عن فهم دعواهم أنهم يمثلون الإمام الغائب، رغم انقطاع سلسلة الإمامة! ولكن كيفما كانت النظرية الدستورية الإيرانية فإن هذا التنظيم لا يخلو من خطورة، ويمكن تجربته في البلاد السُّنيَّة كإجراء مؤقت[١]، وينبغي أن يشكل العلماء جزءًا حيويًّا من المجلس التشريعي الإسلامي؛ حيث يقدمون العون والإرشاد في المناقشات الحرة حول المسائل المتعلقة بالتشريع القانوني. أما العلاج الوحيد الفعَّال لمنع الأخطاء في تفسير النصوص هو إصلاح نظام التعليم القانوني الحالي في البلاد الإسلامية، لتوسيع مجاله وربطه، بالدراسة النابهة للفقه الإسلامي، والقوانين الوضعية الحديثة[٢].

(د) القياس

القياس هو المصدر الرابع في استنباط الأحكام، وهو استخدام التعليل القائم على التشابه بين الحالات موضع الأحكام الشرعية. ونظرًا لاختلاف الأحوال الاجتماعية والثقافية السائدة في البلاد التي فتحها الإسلام، فإن فقهاء الحنفية يبدو أنهم - بوجه عام - لم يجدوا إلا القليل - الذي لا يُغني - من

---

(١) لمعرفة آراء العلاّمة حول النظرية الدستورية الفارسية انظر مقالاته: الفكر السياسي في الإسلام، والإسلام والأحمدية، في: Speeches, Writings and Statements of Iqbal، في ص١١٨ - ١١٩ وص١٩٥.

(٢) لمعرفة الخُطوط الإرشادية العلمية لإصلاح النظام الحالي للتعليم الشرعي في العالم الإسلامي الحديث وخاصة في شبه القارة الهندية، انظر رسالته القيِّمة والموجهة إلى صاحب زاده أفتاب أحمد خان، بتاريخ ٤ يونية عام ١٩٢٥ والمحفوظة في رسائل إقبال Letters of Iqbal، ص١٥٥.

الحالات المدونة في كتب السُّنَّة، وكان البديل المتاح أمامهم هو اللجوء إلى التأمل العقلي في الفتاوى.

ورغم أن الذي أوحى بتطبيق منطق أرسطو هو الأحوال الجديدة في العراق، إلا أنه قد ثبت أن ذلك التطبيق كان شديد الضرر في المراحل الأولى للتطور التشريعي، فإن سلوكيات الحياة المعقدة لا يمكن إخضاعها لقواعد جامدة وثابتة تم استنباطها منطقيًّا من أفكار عامة معينة. ومع ذلك إذا نظرنا إلى سلوكيات الحياة ومساراتها بمنظار المنطق الأرسطي، فإنها تبدو آلية بحتة بلا مبدأ جُواني يبعث فيها الحركة.

وهكذا اتجه مذهب أبي حنيفة إلى تجاهل ما في الحياة من حرية خلاَّقة وتلقائية وتحكم، وأمَّل في أن يقيم نظامًا تشريعيًّا منطقيًّا كاملاً على أساس من التفكير النظري المُجرَّد. واعترض علماء الحجاز - بما لهم من عبقرية عملية تميز جنسهم البشري - اعترضوا اعتراضات شديدة على الدقائق الفقهية التي أثارها فقهاء العراق، وميلهم إلى تخيل حالات لا تمت إلى الواقع بصلة؛ لأن علماء الحجاز رأوا - وكانوا على حق في رأيهم - بأن هذه الحالات المتخيلة ستحوّل الفقه الإسلامي إلى نوع من الآلية الخالية من الحياة. وهذه الخلافات المريرة بين فقهاء الإسلام الأوائل قد أدت إلى تعريف دقيق للقياس، ووضع لحدوده وشروطه وصلاحياته. ذلك القياس الذي ظهر في البداية كستار

يخفي وراءه المجتهد رأيه الشخصي، فأصبح في النهاية مصدرًا للحياة والحركة في التشريع الإسلامي.

وتجلت روح النقد اللاذع فيما وجَّهه الإمامان مالك والشافعي إلى الإمام أبي حنيفة ضد مبدأ القياس الذي جعله أبو حنيفة مصدرًا للتشريع، وهذه الروح النقدية تمثل في الحقيقة النزعة الساميَّة للكبح الفعَّال للميل الآري نحو إيثار ما هو تجريدي على ما هو واقعي ملموس، والاستمتاع بالفكرة التي تدور في العقل أكثر من الحدث الذي يقع في الخارج. وقد كان هذا في واقع الأمر خلافًا بين أنصار الاستنباط والاستقراء كمنهجين في البحث التشريعي. ففقهاء العراق أصلاً قد أبرزوا الجانب الأزلي في «الفكرة»، بينما فقهاء الحجاز أكدوا أهمية الجانب الزمني لها.

ومع ذلك فلم يفهم الحجازيون المغزى الكامل لموقفهم هذا؛ فإن تحيزهم الغريزي للتراث التشريعي في بلاد الحجاز قد جعل نظرهم ضيقًا مقتصرًا على الحالات السابقة التي حدثت بالفعل في أيام النبي وصحابته. ومما لا شك فيه أنهم أدركوا قيمة الواقع الملموس، ولكنهم في نفس الوقت جعلوه أمرًا ثابتًا إلى الأبد، ونادرًا ما كانوا يلجؤون إلى القياس الذي يقوم على دراسة ما هو واقعي ملموس كما هو في الواقع.

ولكن نقدهم لأبي حنيفة ومذهبه قد حرَّر الواقع، وأظهر ضرورة ملاحظة الحركة الواقعية للحياة وما فيها من تنوع عند تأويل المبادئ الفقهية. وهكذا أصبح مذهب أبي حنيفة كامل الحرية في مبدئه الأساسي؛ حيث تَمَثَّل نتائج هذا الخلاف، وأصبح يمتلك أعظم قدرة على التطبيق الخلاَّق مقارنة بمذاهب التشريع الإسلامي الأخرى.

ولكن الأحناف المحدثين قد جعلوا فتاوى صاحب المذهب وأتباعه المباشرين فتاوى أبدية، وذلك بخلاف روح مذهب أبي حنيفة، فكانوا في هذا الأمر يشبهون المتقدمين من نقاد أبي حنيفة الذين جعلوا الأحكام الخاصة بحالات واقعية ملموسة معينة أحكامًا أبدية.

والقياس وهو المبدأ الأساسي في مذهب أبي حنيفة، إذا ما أُحسن فهمه وتطبيقه كان كما يقول الشافعي بحق مرادفًا للاجتهاد[(١)]، وهو مطلق الحرية في حدود النصوص المُنزَّلة، ويمكن إدراك أهمية القياس كمبدأ وأصل من أصول التشريع إذا عرفنا حقيقة مفادها اتفاق معظم الفقهاء - كما يقول «الشوكاني» القاضي - على أن القياس أُجيز حتى في حياة النبي ﷺ[(٢)]. وإن إغلاق باب الاجتهاد هو محض خرافة ووهم مختلق أوحى به تبلور الفكر التشريعي في

(١) لتعريف القياس والاجتهاد عند الشافعي انظر: م. خدّوري في كتابه: الفقه الإسلامي الشافعي في الرسالة، ص٢٨٨، وانظر أيضًا ج. شاخت في كتابه: Origins of Muhammedan Jurisprudence، ص١٢٧ و١٢٨.

(٢) انظر الشوكاني: نفس المصدر، ص١٩٩، وانظر الآمدي، نفس المصدر ج٤، ص٤٢ وما بعدها، وانظر المحمصاني: نفس المصدر، ترجمه إلى الأردية، م. أ. ريدفي، صفحة ١٨٨.

الإسلام من ناحية والكسل العقلي من ناحية أخرى، ذلك الكسل الذي ينشأ في فترة الانحلال الروحي ويحيل كبار المفكرين إلى أصنام مقدسة.

وإذا كان بعض الفقهاء في العصور الأخيرة قد أيَّدوا خرافة إغلاق باب الاجتهاد، فالإسلام الحديث ليس ملزمًا بهذا التنازل الاختياري عن الاستقلال الفكري. ولقد كتب «الزركشي» في القرن الثامن الهجري - وكان على حق في ملاحظته - إذ يقول: «إذا كان المؤيدون لهذه الخرافة يقصدون أن الكُتَّاب السَّابقين كان الاجتهاد بالنسبة لهم أكثر سهولة بينما ازدادت الصعوبات بالنسبة لمن جاء بعدهم من الكُتَّاب، فهذا هُراء؛ وذلك لأن الأمر لا يحتاج إلى كبير فَهْم لترى أن الاجتهاد أصبح أيسر عند العلماء اللاحقين منه عند الفقهاء السابقين، فبالتأكيد تعددت وكثرت تفاسير القرآن وشروح الحديث والسُّنَّة إلى حد يجعل في متناول المجتهد اليوم من المادة العلمية أكثر مما يحتاج للتأويل والتفسير»[١].

إن الأمل يراودني في أن أوضّح لكم في هذا البحث الموجز أنه ليس في أصول تشريعنا، ولا في بناء نظمنا كما نجدها اليوم أي شيء يبرر الوضع الراهن

---

(١) انظر Mohammedan Theories of Finance، ص١٢٥، وهذه في الحقيقة ملاحظة الفقيه الشافعي بدر الدين محمد بن بهادير بن عبد الله الزركشي الذي عاش في القرن الثامن.
ويجب ملاحظة أن الفقرة عن التوقعات المستقبلية للاجتهاد والتي اقتبسها العلامة إقبال هي مجرد جزء هام المغزى لما كتبه الزركشي بطريقة أطول والتي قدمها لنا أغنيدس كما هو وارد أدناه.

للعالم الإسلامي، فعالم الإسلام مزود بفكر عميق وتجربة جديدة؛ لذا ينبغي عليه أن يتقدم بشجاعة لإنجاز التجديد الذي ينتظره في المستقبل. على أن هذا الجهد للتجديد له جانب أهم من مجرد التلاؤم والتكيف مع ظروف الحياة العصرية، فالحرب العالمية الأولى بما أفرزته من نهضة تركيا التي وصفها كاتب فرنسي - منذ وقت قريب - بأنها عنصر الاستقرار في العالم الإسلامي، والتجربة الاقتصادية الجديدة التي تتم على مقربة من آسيا الإسلامية، كل هذا يجب أن يفتح أعيننا على المعنى الجُوَّاني للإسلام وعلى مصيره[١].

وتحتاج الإنسانية اليوم إلى ثلاثة أشياء: تفسير الكون تفسيرًا روحيًّا، والتحرّر الروحي للفرد، ووضع قاعدة من المبادئ لها دلالة عالمية لتوجيه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي. ولا شك أن أوروبا الحديثة قد أقامت نظمًا مثالية على هذه الأسس، ولكن التجربة تبين أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا تستطيع أن تشعل جذوة الإيمان المتوقدة بالحياة والتي يستطيع (الوحي) الديني وحده أن يؤجج نارها.

---

(١) انظر مقالة «تركيا» في دائرة المعارف البريطانية Encyclopaedia Britannica، عام ١٩٥٣م، المجلد ٢٢، ص٦٠٦- ٦٠٨، والكاتب الفرنسي الذي أشار إليه العلاّمة إقبال هو أندريه سرفيير والذي كتب كتابًا بعنوان: Islam et La Psychologie de Musulman.

وهذا هو السبب في أن الفكر المحض لم يؤثر في الناس إلا قليلاً، بينما الدين قد استطاع دائمًا أن يرقى بالأفراد ويبدّل مجتمعات بأكملها تبديلاً. إن مثالية أوروبا لم تكن على الإطلاق إحدى العوامل الحيوية المؤثرة في حياتها وكانت النتيجة هي تلك الذات الضَّالة الفاسدة التي تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح فيما بينها، ووظيفتها الوحيدة هي استغلال الفقراء لصالح الأغنياء. وصدقوني إن أوروبا اليوم هي أكبر عائق يقف في طريق الرقي الأخلاقي للإنسان.

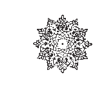
ونجد من ناحية أخرى أن المسلم يمتلك الأفكار المطلقة المبنية على الوحي المنزل، والتي تتحدث إلى الناس من الأعماق الجوانية للحياة، وتؤثّر على ما هو برَّاني وظاهر لتجعل له أبعادًا جوانية. والأساس الروحي للحياة هو مسألة إيمان يستطيع أقلنا استنارة أن يضحي من أجله بحياته بسهولة.

ولما كانت القاعدة الفكرية في الإسلام هي أنه لا مزيد من الوحي للبشر بعد النبي محمد، ولا رسالة بعده، فإنه ينبغي أن نَكون من أكثر الشعوب تحررًا روحيًّا على وجه الأرض.

والمسلمون الأوائل الذين خرجوا من العبودية الروحية في آسيا الجاهلية (آسيا ما قبل الإسلام) لم يكونوا في وضع يجعلهم يدركون مغزى هذه القاعدة

الفكرية. فليقدِّر المسلم اليوم موقفه، وليجدد بناء حياته الاجتماعية في ضوء هذه المبادئ المطلقة. ولْيُطَوّر من أهداف الإسلام التي تكشفت حتى الآن بشكل جزئي، الديمقراطية الروحية التي هي الهدف النهائي للإسلام[١].

(١) يمكن أن نستفيد من المقارنة مع الفقرة التالية من التقرير المشهور للعلاّمة عن «الإسلام والقومية» ردًّا على تقرير مولانا حسين أحمد؛ حيث يقول: «إن تاريخ الإنسان عملية لانهائية من الصراعات والمعارك والحروب الأهلية، فهل يمكن في هذه الظروف أن نجد في البشرية دستورًا تقوم فيه الحياة الاجتماعية على السلام والأمن؟ إن إجابة القرآن هي: نعم، مع الأخذ في الاعتبار أن يكون المثل الأعلى للإنسان هو نشر وحدانية الله في أفكار وسلوك الإنسان. والبحث عن هذا المثال والمحافظة عليه ليس من أعاجيب العمل السياسي وإنما هو عظمة خاصة للنبي المقدس الذي قضى على التمييز العنصري الذي اخترعته الأنفس الضالة، ومركبات الاستعلاء التي خلقتها أمم العالم، لقد استطاع هذا النبي أن يخرج للوجود مجتمعًا يمكن تصنيفه على أنه «أمة مسلمة لك» أي جماعة مستسلمة لله، انظر سورة [البقرة / ١٢٨]، وشهد الله على أفكارهم وسلوكهم أنهم «شهداء على الناس» أي جماعة تحمل الشهادة بالحق في مواجهة كل البشرية، انظر سورة [البقرة / ١٤٣]، وكل هذا يتطابق تمامًا مع ما ورد في الصفحات من ٢٦٢ و٢٦٣ في خطب وكتابات وتقارير إقبال Speeches, Writings and Statements of Iqbal.



الفصل السابع
هل الدين أمر ممكن [عقليًّا]؟

نستطيع القول – على وجه العموم – بأن الحياة الدينية يمكن تقسيمها إلى ثلاث مراحل: مرحلة الإيمان، ومرحلة الفكر، ومرحلة الكشف، وتبدو الحياة الدينية في المرحلة الأولى كشكل من أشكال النظام الذي ينبغي على الفرد والأمة بأكملها أن تقبله كأمر غير مشروط، وبدون التكلّف بإعمال العقل في فهم معنى هذا الأمر أو غايته القصوى. هذا الموقف قد يكون له آثار هائلة في التاريخ السياسي والاجتماعي لشعب من الشعوب، ولكن ليس له أثر كبير فيما يتعلق بالحياة الجوانية للفرد ونموها واتساعها.

في المرحلة الثانية نجد أن الخضوع الكامل لنظام ما يتبعه تفهّم عقلاني لهذا النظام وللمصدر الأعلى لمرجعيّته؛ ففي هذه المرحلة تبحث الحياة الدينية عن أسسها في نوع من الميتافيزيقا، بنظرة متسقة منطقيًّا في رؤيتها للكون مع الله كجزء من هذه النظرة.

أما في المرحلة الثالثة فيحِل علم النفس محل الميتافيزيقا، وتنمّي الحياة الدينية في الإنسان طموحه إلى الاتصال المباشر بالحقيقة المطلقة. وهنا يصبح الدين مسألةً قوامها التمثُّل الشخصي للحياة والقوة، ويكتسب الفرد شخصية حُرَّة، لا بالتحلل من قيود الشريعة، ولكن باكتشاف المصدر المطلق لهذه الشريعة في أعماق وعيه هو. كما ورد في كلمات صوفي مسلم إذ يقول:

«لا يمكن فهم القرآن الكريم فهمًا صحيحًا إلا إذا استشعر المؤمن كأن القرآن يتنزَّل عليه هو شخصيًّا كما كان يتنزّل على النبي»*. ولذلك فإنني أستعمل كلمة دين بمفهوم هذه المرحلة الأخيرة من تطور الحياة الدينية عندما أنوي الآن إثارة التساؤل في موضوعنا، والدين بهذا المعنى - الروحيّ- قد اُصطُلح على تسميته بالتصوّف Mysticism، هذا الاسم سيّئ الحظ سيئ السمعة، يفترضون فيه أنه نزعة عقلية تُنكر الحياة وتتجافى مع الواقع، متنافرة بذلك تمامًا مع النظرة التجريبية في زمننا المعاصر، مع أن الدين في أعلى مراتبه إنما هو بحث عن حياة

* كلمة «عقليًّا» إضافة من المترجم إلى عنوان هذا الفصل لتوضيح المعنى.

هذه إشارة إلى والد العلاّمة إقبال نفسه والذي كان صوفيًّا تقيًّا ورعًا. انظر س. سليمان نادفي، سايري أفغانستان، ص١٧٩ وانظر أيضًا س. نذير نيازي في كتابه: إقبال حودير، ص٦٠- ٦١.

انظر أيضًا م. سعيد شيخ، فلسفة الإنسان في Iqbal Review المجلد ٢٩ / ١ (إبريل - يونية ١٩٨٨م) صفحة ١٣ - ١٦، ونجد التعبير عنه في شعر العلاّمة، انظر كُليَّات إقبال، (أوردو)، بالي جبريل: ما لم يكن الكتاب بكل آية فيه وكل جزء.

قد أنزله الله على قلبك.

فإن الشارحين مهما كانوا من عمق الفكر.

لا يستطيعون شرح دقائق معانيه.

أعظم وهو أساسًا تجربة، ويعترف بالتجربة كقاعدة له وذلك قبل أن يتنبه العلم الحديث إلى هذا بزمن طويل. فالدين مجهود صادق لتصفية الوعي الإنساني، وهو بوصفه هذا يمحِّص مستوى تجربته كما يمحص المذهب الطبيعي مستوى تجربته الخاصة.

كان الفيلسوف الألماني«كانْط» - كما نعلم جميعًا - هو أول من أثار السؤال: هل يمكن إثبات الميتافيزيقا عقليًّا؟[1] وقد أجاب على هذا السؤال بالنفي. وحججه في هذا تنطبق بنفس القوة على الحقائق التي يهتم بها الدين على وجه الخصوص. فالإحساس المتعدد المظاهر عند «كانط» يجب أن يحقق شروطًا شكلية معينة كي يستطيع تكوين معرفة. و«الشيء في ذاته» ليس إلا فكرة مُحدّدة ووظيفتها مجرد وظيفة تنظيمية. فإذا كان هناك حقيقة فعلية (في الواقع الخارجي) تقابل الفكرة، فإنها تقع خارج حدود التجربة، ومن ثَمَّ فإن وجودها لا يمكن البرهنة عليه عقليًّا.

هذا الحكم الذي قضى به «كانط» لا يمكن قبوله بسهولة، بل يمكن مناقشته والردّ عليه في ضوء ما طرأ على العلم من النظريات المتطورة الأكثر حداثة، مثل طبيعة المادة باعتبارها «موجات ضوئية «محتبسة»»، وفكرة أن الكون هو نتاج عمل

(١) انظر كتاب كانط بعنوان نقد العقل الخالص Critique of Pure Reason، المقدمة، والفصل السادس ص٥٧ و٥٨، وانظر أيضًا كتاب كيمب سميث بعنوان Commentary to Kant’s Critique، ص٦٨ - ٧٠ الميتافيزيقيات، إذا كانت تعني معرفة المتعالي Transcendent أو الأشياء في ذاتها فإنها مرفوضة عند «كانط» كدوجماطيقية؛ لأنها لا تبدأ باختبار نقدي وفحص للقدرة البشرية على مثل هذه المعرفة.

الفكر، وأن المكان والزمان متناهيان، وكذلك مبدأ عدم التحديد في الطبيعة الذي وضعه «هايزنبرج»[(١)]، فوسط كل هذه النظريات نجد أن قيام دين عقلاني ليس بالبطلان الذي ظنه «كانط». ولكن ليس من الضروري الخوض في هذه المسألة بالتفصيل؛ لأن هذا ليس غرضنا الحالي.

أما بالنسبة لـ «الشيء في ذاته»، الذي يستحيل على العقل المحض أن يصل إليه لوقوعه خارج حدود التجربة، فإن حكم «كانط» هنا لا يمكننا قبوله، إلا إذا بدأنا بافتراض أن كل تجربة بخلاف مستوى التجربة العادية هو أمر مستحيل. ومن ثَـمَّ فالقضية هي ما إذا كانت التجربة العادية هي وحدها المستوى الذي ينتج المعرفة! وكان رأي «كانط» عن «الشيء في ذاته» و«الشيء كما يبدو» لنا هو الذي حدَّد كثيرًا طبيعة سؤاله المتعلق بإمكانية المعرفة والإثبات العقلي للميتافيزيقا. ولكن ماذا يكون الموقف إذا انعكس الوضع عما فهمه «كانط»؟

---

(١) مبدأ عدم التحديد، أعاد عرضه أ. س إدينجتون في كتابه: Nature of Physical World، ص٢٢٠، وصار الآن أكثر شهرة باسم: مبدأ عدم التأكد، والذي أعلنه الفيزيقي الفيلسوف هيزنبرج في: Zeitschrift für physic، سنة ١٩٢٧، ص١٧٢ – ١٩٨، يقرر المبدأ أن هناك عدم تأكد كامن في وصف العمليات المتناهية في الدقة والتي لا تُرى حتى بالميكروسكوب، فمثلاً إذا حددنا موقع إليكترون فإنه يظل هناك عدم تأكد حول موضعه في اللحظة التالية، لأنه كلما أحكمت تحديد المكان بدقة أفلت منك تحديد الزمان بنفس الدقة. وقد اتخذ كثير من الفلاسفة وعلماء الفيزياء مبدأ عدم التحديد أو عدم التأكد هذا بمعنى أن مبدأ السببية قد أطيح به.

لقد لاحظ «محيي الدين بن عربي» الأندلسي والفيلسوف الصوفي العظيم ملاحظة دقيقة حين صرّح بأن الله مشهود أما العالم فصورة ذهنية(١).

وهناك مفكر مسلم صوفي آخر هو الشاعر «العراقي»، الذي يُصرُّ على تعدد مراتب المكان ومراتب الزمان ويتحدث عن زمان إلهي ومكان إلهي(٢). وربما كان ما نسميه باسم العالم الخارجي هو مجرد بناء عقلي. وربما كان هناك مستويات أخرى للتجربة الإنسانية قادرة على الانتظام، حسب مراتب أخرى للزمان والمكان، وهذه المستويات لا يلعب فيها الذهن والتحليل نفس الدور الذي يلعبه في حالة تجربتنا العادية.

ومع ذلك يمكن القول بأن مستوى التجربة الذي لا يقبل انطباق التصور الذهني عليه لا يقدر على إنتاج أية معرفة عامة للجميع؛ وذلك لأن المدركات الذهنية هي وحدها القادرة على أن تكون مشتركة بين الناس.. وإن نظرة الرجل الذي يعتمد على التجربة الدينية في استيعاب الحقيقة يجب أن تظل دائمًا فردية خاصة به ولا يمكن توصيلها إلى غيره. وهذا الاعتراض له بعض الوجاهة إذا كان المقصود به هو التلميح بأن الصوفي محكوم تمامًا بطرقه التقليدية ونزعاته وآماله.

(١) انظر فصوص الحكم ج١، ص١١ – ١٢، وكلمات الفيلسوف الصوفي المسلم العظيم هي: الخلق مقولٌ والحق محسوسٌ مشهودٌ. والجدير بالذكر هو أن هذه الملاحظة الصوفية العميقة نجدها في إحدى قصائد العلامة إقبال التي كتبها مبكرًا عام ١٩٠٣م.

(٢) معرفة مذهب الصوفية عن تعدد الزمان والمكان الذي بينه إقبال في المحاضرة الثالثة. انظر المخطوط الفارسي النادر غاية الإمكان في دراية المكان، الذي نسبه العلاّمة إقبال إلى الشاعر الصوفي البارز: فخر الدين عراقي، وانظر أيضًا خطاب العلاّمة إلى الدكتور م. عبد الله شاغاتائي، في إقبال نامه، الجزء الثاني، ص٣٣٤.

والحقيقة أن المحافظة الجامدة على القديم هي أمر سيِّئ في الدين مثلما هو سيئ في النواحي الأخرى للنشاط الإنساني. فهذه المحافظة وهذا الجمود يُدمِّر حرية الذات المبدعة ويسد المسارات أمام روح المبادرة والإقدام. وهذا هو السبب الرئيسي في أن وسائل الصوفية في العصور الوسطى لم تعد قادرة على إنتاج اكتشافات أصيلة ومبتكرة للحقيقة الإلهية.

ومع ذلك فإن حقيقة كون التجربة الدينية لا يمكن توصيلها للآخرين لا تعني أن ما يسعى إليه الرجل المتدين هو عبث لا طائل من ورائه. وذلك لأن عدم إمكانية توصيل التجربة الدينية (أو الصوفية) للآخرين يعطينا بالفعل المفتاح إلى الطبيعة المطلقة للذات. فنحن في حياتنا اليومية وعلاقاتنا الاجتماعية نعيش ونتحرك في انعزال عن الآخرين، ونحن لا نهتم بالوصول إلى الأعماق الفردية للبشر، وإنما نتعامل معهم باعتبارهم مجرد وسائل وأغراض لنا، ونقترب منهم من نواحي هويَّتهم التي يمكن تناولها بالتصور الذهني.

وعلى هذا فإن قمة الحياة الدينية هي الكشف عن الذات بوصفها فردًا أكثر عمقًا من تلك النفس المعتادة القابلة للوصف بالتصورات الذهنية. والذات عندما تتصل بالحقيقة الإلهية العليا فإنها تكتشف تفرّدها ومرتبتها الميتافيزيقية، وإمكان ترقّيها في هذه المراتب.

وإذا تحرّينا الدقة في كلامنا، فإن التجربة التي تؤدي إلى هذا الكشف ليست حقيقة عقلية قابلة للتصور، إنها حقيقة حيوية، هي موقف ناتج عن تحول بيولوجي داخلي لا يمكن اقتناصه في شبكة المقولات المنطقية. هذه التجربة لا تستطيع أن تُجسّد نفسها إلا في فعلٍ صانع للعالم أو محرك له. وبهذه الصورة فقط يمكن لمضمون هذه التجربة اللازمنية أن ينداح في حركة الزمن، وأن يجعل نفسه مرئيًّا بفاعلية لعين التاريخ.

ويبدو أن طريقة التعامل مع الحقيقة الإلهية بواسطة المفاهيم العقلية ليس على الإطلاق طريقة جديَّة للتعامل معها. فالعلم لا يهمه ما إذا كان الإليكترون كائنًا حقيقيًّا أم لا، فربما كان مجرد رمز أو مجرد عرف. أما الدين الذي هو أساسًا حالة من الحياة الحقيقية فهو الطريقة الجديَّة الوحيدة للبحث عن الحقيقة. والدين كشكل من أشكال التجربة الراقية يصحح أفكارنا عن فلسفة الإلهيات، أو على الأقل يجعلنا نشك في العملية العقلية التجريدية التي تشكّل هذه الأفكار. وقد يستطيع العلم أن يتجاهل الميتافيزيقا كلها، وربما يعتبرها «صورة سائغة من الشعر»[١] وذلك حسبما عرَّفها «لانج» أو حسبما وصفها «نيتشه» بأنها «لعب مشروع للكبار».

(١) انظر جون باسامور في كتابه: Hundred Years of Philosophy، ص٩٨.

ولكن صاحب الخبرة الدينية الذي جعل غايته من وراء سعيه وكَدْحه اكتشاف مرتبته الشخصية في سُلَّم الموجودات، لا يمكنه الرضا بما يقوله العلم عن الدين من أنه أكذوبة كبرى، أو مجرد فرض[١] لضبط الفكر والسلوك.

وفيما يتعلق بالطبيعة المطلقة للحقيقة، لا توجد مخاطرة في مغامرة العلم، أما في المغامرة الدينية فهناك مخاطرة مؤكّدة؛ من حيث إن الذات برُمّتها هي المركز الشخصي لتَمثّل الحياة والتجربة. والسلوك الذي ينطوي على قرار نهائي لمصير صاحب هذا السلوك لا يمكن إقامته على أوهام أو هلْوَسات؛ فالفكرة الخاطئة تُشَوِّش الفهم، أما الفعل الخاطئ فإنه يحطُّ من قدر الإنسان ككل، وربما يقضي نهائيًّا على كيان الذات الإنسانية وشرفها. مجرد الإدراك لا يؤثر في الحياة

(١) هذه إشارة إلى العنوان: Die Philosophie des Als Ob، فلسفة «كما لو أن»، وهو كتاب صدر سنة ١٩١١ من تأليف الفيلسوف الألماني هانز فايهنجر من أتباع كانط، وفلسفة As if المعروفة باسم: التخيلية Fictionism هي شكل متطرف من براجماتية وليم جيمس وديوي.
وترى هذه الفلسفة أن الفكر كان أصلاً أداة ووسيلة في الصراع من أجل الوجود ولكنه ما يزال عاجزًا عن التعامل مع المشاكل النظرية البحتة. وأن الأفكار ومبادئ العلوم الطبيعية ونظريات الاقتصاد والسياسة وفق القانون والأخلاق وما إلى ذلك كلها مجرد أوهام مناسبة، خلقها العقل البشري لأغراض عملية. والواقع أن الحياة العملية والحدس هما أعلى من الفكر التأملي. ونلتقي في كتابات العلاّمة إقبال مع بعض الملاحظات القليلة حول مذهب فايهينجر مثل الفقرة التالية عن نيتشه: يقول نيتشه: أنا وهم. وحقيقة الأمر أن هذه النتيجة حتمية من وجهة نظر فكرية بحتة، فإن «كانط» في كتابه نقد العقل الخالص ينتهي إلى نتيجة مفادها أن الألوهية والخلود والحرية هي مجرد تصورات رغم أنها مفيدة في الأغراض العملية، وكان نيتشه مجرد تابع لكانط في هذه النتيجة، انظر كتاب Thoughts and Reflections of Iqbal، ص٢٣٩ – ٢٤٠.
وانظر أيضًا في فلسفة ماك تاجارت: ليس وليم جيمس ولكن كانط هو المؤسس الحقيقي للبراجماتية الحديثة، نفس المصدر، ص١١٩.

إلا تأثيرًا جزئيًّا، أما الفعل فإنه ديناميكيّ يتعلق بالحقيقة ويصدر عن موقف عام ثابت للإنسان ككل إزاء الحقيقة.

ولا شك أن الفعل. أي التحكم في العمليات السيكولوجية والفسيولوجية لتهيئة الذات للاتصال المباشر والتناغم مع الحقيقة المطلقة، هذا الفعل هو (ولا يمكن إلا أن يكون) فرديًّا في شكله ومضمونه، ومع ذلك فالفعل أيضًا يمكن أن يصبح فعلا جمْعيًّا، وذلك عندما يبدأ آخرون في المشاركة فيه بحياتهم، بقصد الكشف لأنفسهم عن فاعليته، كوسيلة للاقتراب من الحقيقة. والدليل الذي يسوقه الخبراء الدينيون في كل العصور وكل البلاد هو أن هناك أنواعًا كامنة من الوعي موجودة إلى جانب وعينا المعتاد.

وإذا كانت هذه الأنواع من الوعي تفتح الأبواب أمام إمكانية وجود تجربة تهب الحياة وتمنح المعرفة، فإن التساؤل عن إمكانية أن يكون الدين شكلاً لتجربة أرقى هو تساؤل مشروع تمامًا، ويتطلب منا الاهتمام الجاد. ولكن بعيدًا عن مشروعية السؤال هناك أسباب هامة تقتضي إثارته في اللحظة الحاضرة من تاريخ الثقافة الحديثة.

وأول هذه الأسباب هو الاهتمام العلمي بالسؤال؛ إذ يبدو أن لكل ثقافة شكلاً من أشكال المذاهب الطبيعية الخاصة بشعورها نحو الكون. ويبدو كذلك

أن كل شكل من أشكال المذهب الطبيعي تنتهي إلى نوع من المذهب الذري، فهناك ذرية هندية وذرية إغريقية وذرية إسلامية وذرية حديثة[١].

إلاّ أنَّ الذرية الحديثة متفردة في نوعها، فهي برياضياتها المدهشة التي تعتبر الكون بمثابة معادلة تفاضلية معقدة، وبفيزيائها التي باتباعها لمناهجها انتهت إلى تحطيم بعض آلهتها القديمة في معبدها، هذه الذرية الحديثة قد أوصلتنا إلى حيث نتساءل: هل رابطة السببية بين العلة والمعلول في الطبيعة هي كل الحقيقة؟ أو ليست الحقيقة المطلقة تغزو وعينا من اتجاه آخر أيضًا؟ وهل الطريقة العقلية البحتة للتغلب على الطبيعة هي الطريقة الوحيدة؟

يقول البروفسور «إدينجتون»:

«إذا كانت موجودات الفيزياء تشكل بطبيعتها وجهًا جزئيًا فقط من الحقيقة، فكيف نتعامل مع الجزء الآخر؟ ولا يمكن أن يقال إن الجزء الآخر يهمنا بدرجة أقل من الموجودات الفيزيائية. فالمشاعر والمقاصد والقيم تصنع وعينا وشعورنا بنفس القدر الذي تصنعه المؤثرات الحسية. إننا نتتبع هذه المؤثرات ونجد أنها تؤدي إلى عالم خارجي هو موضوع البحث العلمي، ونتتبع العناصر الأخرى

---

(١) من أجل الدراسة المقارنة للنظريات الهندية والإغريقية والإسلامية والحديثة عن المذهب الذري انظر Encyclopaedia of Religion and Ethics، ج٢، ص١٩٧ - ٢١٠.

ومن أجل تقرير أكثر حداثة عن النظرية الذرية الحديثة، انظر مقالة بوهر تحت عنوان الذرة Atom في: Encyclopaedia Britannica.

من وجودنا ونجد أنها لا تؤدي بنا إلى عالم المكان والزمان ولكنها بالتأكيد تؤدي إلى جهة ما»[١].

أما السبب الثاني لأهمية إثارة السؤال الآن عن إمكانية أن يكون الدين شكلاً لتجربة أرقى، فهو أنه ينبغي أن ننظر إلى الأهمية العملية البالغة للسؤال، فالإنسان العصري بفلسفاته النقدية وتخصصاته العلمية يجد نفسه في مأزق غريب؛ فمذهبه الطبيعي قد أعطاه تحكمًا في قوى الطبيعة لا سابقة له في الماضي، لكن سَلَبَهُ إيمانه بمستقبله ومصيره هو. ومن الغريب أن تؤثر نفس الفكرة تأثيرات مختلفة على الثقافات المختلفة؛ فصياغة نظرية التطور في العالم الإسلامي قد أوجدت عند الشاعر «جلال الدين الرومي» حماسة هائلة للمستقبل البيولوجي للإنسان، وما من مسلم مثقف يمكنه أن يقرأ هذه الأبيات دون أن يشعر بهزة من نشوة مبهجة. يقول «الرومي» فيها:

عشت تحت الثرى في عوالم الأحجار وخامات المعادن..

ثم ابتسمتُ لـــزهور عديدة الألوان..

ثم تجوَّلتُ مع الوحش في البرية ساعات..

فوق الأرض وفي الهواء وفي مناطق المحيطاتْ..

---

(١) انظر أ. إدينجتون في كتابه: طبيعة العالم المادي، The Nature of Physical World، الفصل الخاص بالعلم والتصوف Science and Mysticism، ص٣٢٣.

وفي ميلادٍ جديد غطستُ تحت الماءْ..

وطرتُ في الهواءْ..

وزحفتُ وجريتُ..

وتشكَّلتْ كل أسرار وجودي في صورةٍ أظهرتْها للعيان..

فإذا أنا إنسان..

ثم صار هدفي أن أكون في صورة ملاك..

وراء السحاب. وراء السماء..

في عوالم لا يتغير فيها أحد ولا يموت..

ثم أمضي بعيدًا وراء حدود الليل والنهار..

والحياة والموت..

سواء كانت هذه الحدود مرئية أو غير مرئية..

حيث كل ما هو كائن. كان دائمًا واحدًا وكُلاًّ(١)

(١) انظر نانيكرام فاسنمال ثاداني في كتابه: The Garden of the East، ص٦٣ - ٦٤، وانظر مثنوي، ج٣، ص٣٩٠١ - ٣٩٠٦، وص٣٩١٢ - ٣٩١٤ للاطلاع على ما كتبه جلال الدين الرومي شعرًا حول موضوع المستقبل البيولوجي للإنسان والذي أورده هنا ثاداني بشكل مكثف.

ونجد من ناحية أخرى أن نفس نظرية التطور هذه في أوروبا (بصياغة أكثر إحكامًا) قد أدّت إلى الاعتقاد بفكرة أنه: «يبدو الآن أنه لا يوجد أساس علمي للاعتقاد بأن ما في الإنسان الحالي من مواهب ثرية مركّبة يمكن أن يتطوّر ماديًّا أكثر مما هو عليه» وهكذا يُخفي الإنسان المعاصر سرَّ يأسه وراء حاجز من المصطلحات العلمية. وليس الفيلسوف «نيتشه» استثناءً في هذا الخصوص، رغم أنه يعتقد بأن فكرة التطور لا تبرر الاعتقاد بأن الإنسان لن يتفوّق عليه شيء.

وقد انتهى حماس نيتشه لمستقبل الإنسان ومصيره إلى فكرته عن «العَوْد الأبدي»، ولعلها أكثر الأفكار اليائسة التي صاغها إنسان عن الخلود. فهذا التكرار الأبدي ليس صيرورة أبدية، وإنما هو نفس الفكرة القديمة عن الوجود مقنّعة بقناع الصيرورة.

وهكذا فإن الإنسان العصري وقد استغرقته نتائج نشاطه العقلي، طمس حياته الروحية، بمعنى أنه فقد حياته الجُوّانية. فهو في مجال الفكر يعيش في صراع صريح مع نفسه، وفي مجال الحياة الاقتصادية والسياسية يعيش في صراع صريح مع غيره، ويجد نفسه غير قادر على كبح جماح أنانيته الغليظة التي لا تعرف الرحمة، وحبه للمال بجشع لانهائي، يقتل فيه تدريجيًّا كل المشاعر السامية، ولا يعطيه شيئًا سوى نكد الحياة. لقد استغرقته مثيرات الواقع الحسي حتى أصبح مقطوع الصلة تمامًا عن أعماق وجوده التي لم يسبر أغوارها بعد. ثم انتهى مطاف

الإنسان بماديته المفرطة إلى شلل في طاقته، هذا الشلل الذي أدركه «هكسلي» ورثاه.

ولم تكن الأحوال في الشرق بأفضل منها في الغرب؛ فلقد فشلت الآن عمليًّا أساليب متصوفة العصور الوسطي، تلك الأساليب التي ازدهرت ونمت بها الحياة الدينية في الماضي بأسمى تجلّياتها في الشرق وفي الغرب، إذا بها اليوم تحدث في الشرق الإسلامي دمارًا أكثر من أي مكان آخر؛ فبدلاً من أن يستعيد بها الإنسان الانسجام والتوافق بين قوى حياته الجوانية بما يهيئه ويُعدُّه للمشاركة في مسيرة التاريخ، بدلا من ذلك، علَّمه التصوف نكرانًا زائفًا للذات، وجعله راضيًا قانعًا تمامًا بجهله وعبوديته الروحية. فلا عجب إذن أن اتجه المسلم العصري في تركيا ومصر وإيران إلى البحث عن مصادر جديدة للقوة والنشاط، بخلق انتماءات جديدة مثل الوطنية، والقومية التي وصفها نيتشه بأنها: «مرض وحماقة» وأنها «أشرس عدوٍّ للثقافة»[١]. فعندما يئس المسلم العصري من طريقة دينية خالصة للتجديد الروحي، تربطه بنبع الحياة الدائم والقوة، الذي من شأنه أن يوسّع فكره ويعمّق وجدانه، أقول إنه عندئذ تعلّق أمله في سذاجة بفتح أبواب لتنشيط قواه، فإذا هي تؤدّي به إلى تضييق فكره ووجدانه.

---

(١) انظر كتاب: The Joyful wisdom الكتاب الخامس من حيث يعلن نيتشه أن القومية والعنصرية جرب القلب وتسمم الدم.
وانظر أيضًا: The Twilight of the Idols، الفصل ٨ حيث يعلن أن القومية هي أكبر قوة ضد الحضارة.

من ذلك: أن الاشتراكية الإلحادية الحديثة، التي تملك كل ما للدين من حميّة وحماسة، ولها نظرة أوسع عن الحياة، ولكن، لأنها قد استمدت أساسها الفلسفي من رُوّاد الجناح اليساري من الهيجيليين، تمرّدت على المنبع الروحيّ الذي كان يمكن أن يمدّها بالقوة والمغزى والهدف. لقد تأثرت واصطبغت القومية والاشتراكية الإلحادية - الآن على الأقل - بعناصر سيكولوجية من الكراهية والشك والحقد. هذه العناصر التي تميل إلى إفقار روح الإنسان، وتجفيف منابع الطاقة الروحية الكامنة في أعماقه. ولن تستطيع وسائل صوفية العصور الوسطي، ولا القومية، ولا الاشتراكية الإلحادية، أن تشفي أمراض الإنسانية اليائسة. وأنا على يقين أن اللحظة الحاضرة هي لحظة أزمة كبرى في تاريخ الثقافة الحديثة. ويقف العالم المعاصر اليوم محتاجًا إلى تجديد بيولوجي. والدين (الذي هو في أسمى تجلّياته) ليس عقيدة جامدة ولا كهنوتًا ولا مجرد طقوس شكلية، هو وحده الذي يستطيع إعداد الإنسان المعاصر، أخلاقيًّا لتحمل أعباء المسئولية العظمى التي يتضمنها بالضرورة تقدم العلم الحديث. هذا الدين هو الذي يستطيع أن يعيد إلى الإنسان نزعة الإيمان التي تجعله قادرًا على تنمية شخصيته في الدنيا والاحتفاظ بها في الآخرة.

إن ارتقاء الإنسان برؤية جديدة، يستشرف بها أصله ومصيره: من أين أتى وإلى أين المصير، لهو وحده الذي يحقق له في النهاية الانتصار على مجتمعات

يحركها تنافس لا إنساني رهيب، ويحقق له الانتصار على حضارة فقدت وحدتها الروحية، بما يكمن فيها من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية! الدين كما أوضحت من قبل[١] من حيث هو مبادرة مقصودة، وسعيٌ للوصول إلى المبدأ المطلق للقيم، من أجل أن يستعيد الإنسان قوى شخصيته الخاصة. الدين بهذا المفهوم هو حقيقة لا يمكن إنكارها. وخير شاهد على ذلك نجده في كل الكتابات الدينية المنشورة في العالم، بما في ذلك ما دوّنه الأخصائيون عن تجاربهم الشخصية، وإن كانوا قد عبروا عنها بصياغات فكرية تشبه صياغات علم النفس القديم.

هذه التجارب طبيعية تمامًا مثل تجاربنا العادية. والدليل على ذلك هو أن لها قيمة معرفية عند من يأخذ بها، والأهم من ذلك هو قدرتها على تركيز قوى الذات بحيث تكسبها شخصية جديدة.

والرأي القائل بأن مثل هذه التجارب عُصابيَّة، أو صوفية ظلامية، لن يفصل نهائيًّا في مسألة دلالتها أو قيمتها. وإذا كان النظر وراء الطبيعيات أمرًا ممكنًا فينبغي علينا مواجهة هذه الإمكانية بشجاعة، حتى لو أدى ذلك إلى تعديل أو اضطراب في مألوف حياتنا وتفكيرنا، ويجب علينا من أجل الحق أن نتخلى عن موقفنا الحالي. ولا أهمية للرأي القائل بأن النزعة الدينية باعثها الأصلي نوع من

---

(١) انظر ص١٤٥ و١٤٦.

الاضطراب السيكولوجي. ربما كان «جورج فوكس» مريضًا بالعُصاب[١]، ولكن من يستطيع أن ينكر أنه كان في عهده قادرًا على تطهير الحياة الدينية في إنجلترا؟!

لقد قيل لنا إن محمدًا ﷺ كان مريضًا نفسيًّا[٢]، وهذا كلام غريب لا يخطر على بال عاقل؛ لأنه لو أن مريضًا نفسيًّا له هذه القدرة على توجيه مجرى التاريخ وجهة جديدة، فهذه مسألة ذات أهمية سيكولوجية عظمى، تستلزم البحث في تجربته الأصيلة، التي حولت العبيد إلى قادة للرجال، وألهمت السلوك الإنساني، وشكلت الحياة لأجناس بشرية بكاملها. وإننا حينما نحكم من خلال أنواع النشاط المختلفة، التي انبثقت من دعوة نبيّ الإسلام، فإن توتّـره الروحي (مع تنزّل الوحي عليه)، ونوع سلوكه الذي استتبع ذلك لا يمكن اعتباره استجابة لمجرد وهم في داخل مُخّه، ومن المستحيل أن نفهم هذا الوحي إلا بوصفه استجابة لموقف حقيقي موضوعي، موقف خلاَّق لأنواع جديدة من الحماسة وأنواع جديدة من المؤسسات وبدايات جديدة للعمل.

وإذا نظرنا إلى الموضوع من ناحية علم السلالات البشرية «الأنثروبولوجيا» فيبدو أن المريض نفسيًّا هو عنصر هام في اقتصاديات التنظيم الاجتماعي

---

(١) العُصاب: اضطراب نفسي أو عقلي.

(٢) الإشارة هنا إلى الملاحظات المضللة للمستشرقين في بعض كتبهم مثل: كتاب أ. سبرنجر، الصادر سنة ١٨٦١م، Des Leben and die Lehre des Mohammed، وكتاب د. س. مارجليوث، الصادر سنة ١٩٠٥م، صفحة ٤٦ بعنوان: Mohammed and the Rise of Islam، وكتاب ر. أ نيكلسون A literary History of the Arabs، الصادر سنة ١٩٠٧م، ص١٧٤ و١٤٨، وكتاب د. ب. ماكدونالد: Religious Attitude and Life in Islam، الصادر سنة ١٩٠٩م، ص٤٦.

للبشرية. فهو لا يسلك طريق تصنيف الحقائق والكشف عن الأسباب (ثم ينصرف)، وإنما يفكر في الحياة والحركة، ساعيًا إلى خلق أنماط جديدة من السلوك للجنس البشري. وقد تكون له عثراته وأوهامه، مثله في ذلك مثل العالِم الذي يعتمد على التجربة الحسية فله هو أيضًا عثراته وأوهامه. ومع ذلك فإن الدراسة المتفحصة لمنهج (هذا المريض نفسيًّا!) تُظهر لنا أنه لا يقل حرصًا عن أي عالِم على التخلص من الوهم في تجربته. والمسألة بالنسبة لنا نحن المحايدين هو أن نجد طريقة فعَّالة للبحث في طبيعة ودلالة تجربته غير العادية.

كان ابن خلدون الذي وضع الأسس العلمية للتاريخ الحديث هو أول من تناول بجدية هذا الجانب من علم النفس البشري، وتوصل إلى ما نسميه الآن باسم النفس المتسامية، ثم جاء من بعده السير «وليم هاملتون» في إنجلترا و«ليبنتز» في ألمانيا، فوجها اهتمامهما إلى بعض الظواهر العقلية المجهولة.

ومع ذلك ربما كان «يونج» على صواب في اعتقاده أن طبيعة الدين الأساسية هي خارج نطاق علم النفس التحليلي. وهو يخبرنا في بحثه عن العلاقة بين علم النفس التحليلي وفن الشعر، أن عملية الشكل الفني وحدها هي التي يمكن أن تكون موضوعًا لعلم النفس، أما الطبيعة الأساسية للفن (فحسب رأيه) لا يمكن أن تكون موضوعًا يقترب منه علم النفس بمناهجه. ويقول يونج: «يجب أيضًا التفرقة في مجال الدين بين شيئين، فالبحث السيكولوجي مسموح به فقط فيما

يخص الظواهر الوجدانية والرمزية، بينما لا يشمل البحث الطبيعة الأساسية للدين، فهذا مستحيل فعلاً؛ وذلك لأنه لو كان ممكنًا لأمكن أيضًا دراسة الدين والفن باعتبارهما مجرد فرعين من فروع علم النفس[١]. إلا أن «يونج» خرج عن مبادئه في كتاباته أكثر من مرَّة، وكانت نتيجة فعلته هذه أنه بدلاً من أن يعطينا علم النفس الحديث رؤية صحيحة للطبيعة الأساسية للدين ومغزاه بالنسبة للشخصية الإنسانية، فإنه قدم إلينا العديد من النظريات الجديدة القائمة على الجهل التام وسوء الفهم لطبيعة الدين (كما يتجلى في أرقى مظاهره)، وحَمَلَنا إلى اتجاهٍ لا أمل فيه ولا جدوى منه. ومضمون هذه النظريات في جملتها هو أن الدين لا يصل بين الذات الإنسانية وبين أية حقيقة موضوعية خارج نفسها، وإنما هو مجرد أداة بيولوجية حسنة القصد أريد بها بناء حدود ذات طابع أخلاقي حول المجتمع الإنساني، كي تحمي البناء الاجتماعي من غرائز النفس التي لا يمكن كبحها بغير ذلك. وهذا هو السبب (حسب رؤية هذه العلوم السيكولوجية الأكثر حداثة) في أن المسيحية قد انتهت رسالتها الحياتية، وأصبح من المستحيل على الإنسان العصري أن يفهم معناها الأصلي.

ويستنتج «يونج» في ختام بحثه أننا: «بالتأكيد كنا سنظل من واجبنا أن نتفهم المسيحية لو أن عاداتنا لا تزال تنطوي ولو على آثار من الوحشية والقسوة القديمة، ولكن على عكس هذا؛ فنحن اليوم لا نكاد ندرك الزوابع والأعاصير التي أطلقتها

(١) انظر ك. يونج في كتابه: Contribution to Analytical Psychology، ص٢٢٥.

من عقالها الطاقة الجنسية (الليبيدو)، وراحت تزأر في جوانب روما القيصرية القديمة. ويبدو الرجل المتحضر في أيامنا هذه شديد الانفصال شديد البعد عن هذه الأجواء. لقد أصبح عُصابيًّا مُجهدًا نفسيًّا. ولذلك فإن الضرورات الحياتية التي جاءت بالمسيحية في عصر ما قد افتقدناها بالفعل ولم نعد نفهم معناها. فنحن لا ندري ضد ماذا جاءت المسيحية لتحمينا؟ وأصبح ما يسمى باسم التدين في نظر الناس المستنيرين شيئًا أقرب ما يكون إلى مرض العُصاب النفسي. وفي الألفيْ عام الماضية أنجزت المسيحية مهمتها وأقامت حواجز من الكتب تحمينا من رؤية خطيئاتنا[١]. وهذا القول ينتقص من القضية الكلية للحياة الدينية الراقية؛ فالكبت النفسي للجنس هو مجرد مرحلة أولية في تطور الذات. والهدف النهائي للحياة الدينية هو أن تجعل هذا التطور يتحرك في اتجاه أكثر أهمية بالنسبة لمصير الذات، من مجرد سلامتها الأخلاقية في البنية الاجتماعية التي تشكل بيئتنا الراهنة.

والمفهوم الأساسي الذي تنطلق منه الحياة الدينية هو الوحدة الهشّة للذات، من حيث قابليتها للتحلل، واستجابتها للإصلاح، وقدرتها الكامنة على أن يكون لها حرية أكثر قوة، لخلق مواقف جديدة في بيئات معروفة لها أو غير معروفة.

ومن منظور هذا الإدراك الأساسي تركز الحياة الدينية السامية على التجارب التي ترمز إلى الحركات اللطيفة للحقيقة، والتي تُؤثّر تأثيرًا جديًّا على مصير الذات باعتبارها عنصرًا، ربما كان من العناصر الدائمة في بناء هذه الحقيقة.

---

(١) انظر المصدر السابق: Psychology of the Unconscious، ص٤٢ و٤٣.

وإذا نظرنا إلى المسألة من وجهة النظر هذه، فإن علم النفس الحديث لم يمْسس بعدُ الحياة الدينية، بل لم يمْسس حتى حواشيها الخارجية، وما يزال بعيدًا عن ثراء وتنوع ما يسمى بالتجربة الدينية.

ولكي أعطيكم فكرة عن هذا الثراء وهذا التنوع أستشهد لكم بعبارة اقتبستُ مضمونها من رجل عبقري عظيم من رجالات الدين في القرن السابع عشر، هو الشيخ «أحمد السرهندي»، الذي انتهى نقده التحليلي الجريء للصوفية في عصره إلى استحداث طريقة صوفية جديدة.

وكانت طريقته هذه، من بين الطرق الصوفية المختلفة التي جاءت إلى الهند من آسيا الوسطى وبلاد العرب، هي الطريقة الوحيدة التي عبرت الحاجز الهندي، وما تزال قوة حية في البنجاب وأفغانستان وروسيا الآسيوية. وإني لأخشى ألاَّ يكون بمقدوري توضيح المعنى الحقيقي لهذه العبارة بلغة علم النفس الحديث؛ لأن مثل هذه اللغة لم توجد بعد.

ومع ذلك فإنه لمَّا كان هدفي هو ببساطة أن أقدم لكم فكرة عن الثراء اللاَّنهائي للتجربة التي تخوضها الذات في بحثها عن الحقيقة الإلهية، أرجو أن تعذروني لاستعمالي مصطلحات غريبة لها مضمون حقيقي في المعنى، ولكنها تشكّلت في أجواء ثقافية مختلفة مستلهمة إقامة سيكولوجية دينية.

ولننتقل الآن إلى عبارة الشيخ «السرهندي» الذي وصفوا له تجربة دينية لرجل اسمه عبد المؤمن فيما يلي:

«السماوات والأرض وعرش الله والنار والجنة كلها لا وجود لها عندي، وعندما أنظر حولي لا أراها في أي مكان، وعندما أقف في حضور شخص ما فإنني لا أرى أحدًا أمامي، بل إنه حتى وجودي ليس له وجود عندي. الله لا نهاية له وليس في مقدور أحد أن يحيط بجلاله. وهذا هو أقصى حدود التجربة الروحية. ولم يستطع أي وليّ أن يمضي أبعد من ذلك.» فأجاب الشيخ على ذلك قائلاً: «إن التجربة التي تم وصفها ترجع إلى حياة القلب دائمة التغير، ويبدو لي أن من يعاني من ذلك الوجد لم يمرّ بعد حتى بربع منازل القلب التي لا حصر لها، وعليه أن يجتاز الأرباع الثلاثة لكي يُنهي تجارب هذا المنزل الأول للحياة الروحية. وهناك بعد ذلك منازل تسمى «الروح» و«السرّ الخفي» و«السرّ الأخفى»، وكل منزلة من هذه المنازل لها حالاتها وتجاربها المميزة لها، وهي في مجموعها تشكل ما نسميه اصطلاحًا باسم «عالم الأمر». وبعد أن يمر طالب الحق بهذه المنازل فإنه يتلقى تدريجيًا أنوار الأسماء الإلهية، والصفات الإلهية» وأخيرًا أنوار الجوهر الإلهي»[1].

(١) انظر شيخ أحمد السرهندي في كتابه: ماكتوباتي ربّاني، ج١ - حرف ٢٥٣ وأيضًا الحروف: ٣٤، ٢٥٧ و٢٦٠. وفي كل هذه الحروف توجد قائمة بالمقامات الخمسة وهي: القلب والروح والسرّ والخفيّ وأخفى وهي كلها تسمى كما ورد في الحرف ٣٤ بالجواهر الخمسة لعالم الأمر أي عالم الروح.
انظر «ف رحمن» في كتابه: Selected Letters of Shaikh Ahmed Sirhindi، فصل ٣، ص٥٤ و٥٥.

ومهما كانت الخلفية السيكولوجية للمنازل الواردة في هذه الفقرة فإنها تعطينا على الأقل فكرة عن عالم كامل من التجربة الجُوَّانية كما رآها مصلح عظيم للتصوف الإسلامي. وكما يقول: لابد للإنسان أن يمرَّ خلال «عالم الأمر» هذا، أو بمعنى آخر «عالم الطاقة الموجهة» قبل أن يبلغ تلك التجربة الفريدة التي ترمز إلى الحقيقة المجردة. وهذا هو سبب مقولتي أن علم النفس الحديث لم يمسس الموضوع حتى في هامشه الخارجي. وإنني شخصيًّا لا أشعر بأي أمل في الأوضاع الحالية سواء في علم الأحياء (البيولوجيا) أو علم النفس.

والنقد التحليلي وحده مع شيء من الفهم للأحوال العضوية للصور المجازية التي تتجلى فيها الحياة الدينية أحيانًا، هذا النقد وهذا الفهم ليس من المحتمل أن يوصّلنا إلى الجذور الحية للشخصية الإنسانية. وإذا افترضنا أن الصور المجازية للجنس قد لعبت دورًا في تاريخ الدين، أو أن الدين زوَّدنا بوسائل خيالية للهروب من حقيقة مؤلمة، أو للتوافق معها، فمثل هذه الطرق المختلفة في النظر إلى الموضوع، لا يمكن أن يكون لها أدنى تأثير على الهدف النهائي للحياة الدينية، وهو إعادة بناء الذات المتناهية بتوصيلها وربطها بالحياة الأبدية، ومن ثم تمنح الذات مرتبة ميتافيزيقية لا نستطيع إلاّ أن نفهمها فهماً جزئيًّا في بيئتنا الحالية ذات الجَوّ شبه الخانق. وبناءً على ذلك إذا كان من المحتمل أن يكون لعلم النفس دلالة حقيقية بالنسبة لحياة الجنس البشري، فيجب أن يُنشئ طريقة منهجية مستقلة مُصَمَّمةً لاكتشاف تطبيق علمي جديد أكثر ملاءمة لمزاج عصرنا الحالي. وربما

يظهر مريض نفسي موهوب بذكاء شديد (فالجمع بين المرض النفسي والذكاء ليس أمرًا مستحيلاً)، ربما استطاع هذا الشخص أن يعطينا المفتاح الذي نستدل به على مثل هذا المنهج.

وفي أوروبا الحديثة نجد «نيتشه» الذي كانت حياته ونشاطه (على الأقل بالنسبة لنا نحن الشرقيين) مسألة بالغة الأهمية في علم النفس الديني، فقد كان موهوبًا بنزعة رسالية تؤهله لمثل هذه المهمة. وتاريخ حياته العقلية ليس من غير شبيه مواز له في تاريخ التصوف الشرقي، ولا يمكن إنكار أنه قد تجلت عليه رؤيا آمرة من الجانب الإلهي في الإنسان.

وقد أطلقتُ على رؤياه صفة «آمرة»، حيث بدا لي أنها قد أمرته بنوع من العقلية التنبؤية، التي تهدف عن طريق منهج ما، إلى تحويل رؤاها إلى قوى دائمة للحياة. ولكن «نيتشه» قد فشل، ويرجع فشله أساسًا إلى المفكرين من أسلافه، مثل «شوبنهور» و«داروين» و«لانج»، الذين تأثر بهم تأثّـرًا أعماه عن فهم الدلالة الحقيقية لرؤياه. فانساق ينشد تحقيقها في نظم أرستقراطية راديكالية متطرفة[١]، بدلاً من البحث عن قاعدة روحية يمكنها تنمية ما هو

---

(١) انظر: Stray Reflections تحرير د. جافيد إقبال، ص٤٢؛ حيث سُمّي نيتشه باسم: نبي الأرستقراطية العظيم، وانظر أيضًا تحت عنوان الديمقراطية الإسلامية Islamic Democracy في كتاب: Speeches, Writings and Statements of Iqbal، ص١٢٣ و١٢٤؛ حيث نجد أن الملاحظة النقدية عن أرستقراطية السوبرمان، الإنسان الأعلى، تنتهي إلى سؤال في غاية الأهمية: أليست إذن الديمقراطية في صدر الإسلام رفضًا تجريبيًا عمليًا لأفكار نيتشه!؟

إلهي في الإنسان، حتى في نفوس البشر العاديين، فتفتح أمامهم مستقبلاً لا نهاية له. وهذا هو ما قلته عنه في موضع آخر:

«إن الأنا التي يبحث عنها نيتشه ترقد وراء الفلسفة ووراء المعرفة. فالنبات الذي لا ينمو إلا في التربة الخفية داخل قلب الإنسان لا ينمو في مجرد كومة من الطين»[١]. وهكذا فشل عبقري كانت رؤياه لا يحددها سوى قواه الداخلية، وظل بلا إنتاج فكري لافتقار حياته الروحية إلى هداية خارجية خبيرة[٢]. وكان

---

(١) انظر كتاب كُليَّات إقبال فارسي جاويد نامه، صفحة ٧٤١. وقارن بما أعلنه العلاّمة إقبال عن نيتشه في مقالة بعنوان: فلسفة ماك تاجارت إذ يقول: هناك أمر أكثر خطورة حدث للمسكين نيتشه الذي قادته بيئته الفكرية الخاصة إلى الاعتقاد بأن رؤيته للذات المطلقة يمكن أن يتحقق في عالم المكان والزمان وإن ما يقع في الأعماق الداخلية لقلب الإنسان يمكن في رأي نيتشه خلقه بتجربة بيولوجية مصطنعة»،انظر صفحة ١٥٠ من كتاب: Speeches, Writings and Statements of Iqbal.

(٢) لقد تمنّى إقبال لو أن نيتشه عاش في أيام الشيخ أحمد السرهندي كي يأخذ عنه ضوءًا روحيًّا، انظر «كلياتي إقبال» فارسي، جافيد نامه، صفحة ٧٤١ مج ١٠ حيث يقول إقبال:

لو أنه عاش في زمن أحمد
لكان قد توصل إلى البهجة الخالدة

كما أن إقبال نفسه كان يمكن أن يكون المرشد الروحي لنيتشه لو أنه كان حيًّا في زمن إقبال. انظر كليَّاتي إقبال أردي، بالي جبريل، القسم الثاني غزال ٣٣ ج٥ حيث يقول إقبال:

لو أن هذا الحكيم الألماني
كان موجودًا في هذا العصر
لعلَّمه إقبال بنفسه
المكان الرفيع لله فوصل

من سخرية القدر أن هذا الرجل كان واعيًا تمام الوعي بحاجته الروحية العظمى هذه، رغم أنه كان يبدو لأصدقائه «وكأنما قد جاء من أرض لم يعش بها إنسان. يقول «نيتشه»: «أنا أواجه وحدي مشكلة هائلة؛ فأنا كالتائه وسط غابة بدائية من أقدم العصور الجيولوجية لم يطأها إنسان. أنا أحتاج العون، أحتاج إلى الأتباع، كما أحتاج إلى سيد[١]. فما أجمل أن نطيع».

ويقول أيضًا: «لماذا لا أجد بين البشر الأحياء من هو أسمى فكرًا مني، ينظر إليّ نظرة دونية؟ أهذا لأني قد بحثت بحثًا رديئًا؟ وإني لشديد الشوق واللهفة لأمثال هؤلاء البشر».

الحقيقة هي أن العملية الدينية والعملية العلمية، رغم اتباعهما مناهج مختلفة إلا أنهما متماثلتان تمامًا في غايتهما النهائية. فكل من الدين والعلم يهدف إلى الوصول إلى أقصى درجات الحقيقة. ولا شك أن الدين أكثر حرصًا من العلم على الوصول إلى الحق المطلق وذلك لأسباب ذكرتها آنفًا[٢]. والسبيل إلى الموضوعية المجردة تقع بالنسبة للعلم والدين خلال ما يمكن تسميته بتنقية التجربة. ولكي نفهم هذا ينبغي أن نفرق ما بين التجربة كحقيقة طبيعية، في دلالتها على ما يظهر من الحقيقة من سلوك قابل للملاحظة بالوسائل المعتادة، وبين التجربة في دلالتها على الطبيعة الجوانية للحقيقة. فالتجربة كحقيقة

(١) انظر آن شيميل، بعض الأفكار حول دراسات مستقبلية لإقبال، سنة ١٩٧٧م، ٤.

(٢) انظر المصدر السابق، ص١٤٥ و١٤٦.

طبيعية نُفسِّرها في ضوء وقائعها السيكولوجية والفسيولوجية، أما التجربة كدلالة على الطبيعة الجوانية للحقيقة فينبغي أن نستخدم معايير من نوع مختلف كي نوضح معناها؛ ففي مجال العلم نحاول أن نفهم معنى التجربة بالرجوع إلى السلوك الخارجي للحقيقة، أما في مجال الدين فنعتبرها ممثلة لنوع من الحقيقة ونحاول أن نكتشف معناها بالرجوع أساسًا إلى الطبيعة الجوانية لتلك الحقيقة.

فالعملية العلمية والعملية الدينية متوازيتان ومتشابهتان بمعنى من المعاني؛ فكلتاهما في الحقيقة تصفان عالمًا واحدًا، مع فارق وحيد هو: أننا في العلم نستبعد بالضرورة وجهة نظر الذات، بينما في الدين تؤلف الذات بين ميولها المتصارعة لتُنشئ موقفًا واحدًا شاملاً يؤدي إلى نوع من التحول التركيبي لتجاربها. والدراسة الدقيقة لطبيعة وغرض هذه العمليات الدينية والعلمية (المتكاملة في حقيقتها)، يُظهر لنا أن كلاًّ منهما مُوجَّه إلى تطهير وتنقية التجربة كل في مجاله الخاص. وسأقدّم إليكم مثالاً يوضح المعنى الذي أقصده؛ فنقد «هيوم» لفكرتنا عن «السببية» يجب اعتباره فصلاً في تاريخ العلم أكثر من كونه فصلاً في الفلسفة. فنحن لكي نلتزم بروح التجريبية العلمية لا يجوز لنا أن نستخدم أي معانٍ ذات طبيعة شخصية. وهدف «هيوم» من نقده هو تحرير العلم التجريبي من فكرة القوة

المؤثرة من الخارج، والتي ليس لها (كما يحاجج) أي أساس في التجربة الحسية. وكانت هذه أول محاولة للعقل الحديث لتنقية العملية العلمية.

ثم جاءت نظرية «أينشتين» الرياضية عن الكون، فأكملت عملية التنقية التي بدأها «هيوم». واستغنت عن فكرة القوة المؤثرة من الخارج، متوافقة في ذلك مع الروح النقدية عند هيوم[١]. كما أن الفقرة التي اقتبستها نقلاً عن الولي الهندي العظيم تُبيّنُ لنا أن الدارس العملي لعلم النفس الديني له رأي مماثل لرأي هيوم في التنقية، ومفهومه عن الموضوعية ثاقب كمفهوم العلماء في مجال موضوعيته الخاص.

لقد رأيناه ينتقل من تجربة إلى تجربة أخرى، لا كمجرد مشاهد وإنما كناقد متفحص للتجربة، يستخدم قواعد طريقة خاصة مناسبة لمجال بحثه، ساعيًا نحو استئصال كل العناصر الشخصية الذاتية، سيكولوجيةً كانت أو فسيولوجية من محتوى تجربته، مستهدفًا في النهاية الوصول إلى ما هو موضوعي مطلق. هذه التجربة النهائية هي الكشف عن عملية جديدة في الحياة أصيلة وأساسية وتلقائية. والسرُّ الأبدي للذات هو أن اللحظة التي تصل فيها إلى هذا الكشف النهائي، تدرك (بلا أدنى شك أو تردد) أن هذا هو الأصل المطلق لوجودها. ومع ذلك فليس في التجربة

(١) انظر برتراند رسل، النسبية: النتائج الفلسفية، فصل القوة والجاذبية، بدائرة المعارف البريطانية المجلد Encyclopedia Britannica–XIX، 99c.

نفسها سر أو غموض، كما أنه ليس فيها أي شيء عاطفي أو انفعالي. ومن المؤكد أن طريقة التصوف الإسلامي (لكي تضمن تجربة مجرّدة تمامًا من أي انفعال) تحرّم استخدام الموسيقى في العبادة، كما تؤكد ضرورة صلاة الجماعة اليومية، لمقاومة ما قد ينشأ من مشاعر مضادة للجماعة نتيجة التوحّد والعزلة وإطالة فترة التأمل. وهكذا نجد أن التجربة الصوفية هي تجربة طبيعية تمامًا لها دلالتها البيولوجية، كما لها أهميتها العظمى بالنسبة للذات. إنها الذات الإنسانية ترتفع أعلى من مجرد التأمل، وتوازن بين كونها فانية ومؤقتة باتصالها بالأبدي.

والخطر الوحيد الذي تتعرض له الذات في هذا السعي المقدس، هو احتمال تراخي نشاطها بسبب نشْوتها واستغراقها في التجارب التي تسبق التجربة النهائية. وقد أثبت تاريخ التصوف الشرقي أن هذا خطر حقيقي. وكان هذا هو كل ما يعنيه الوليّ الهندي العظيم (الذي اقتبسنا من كتاباته الفقرة السابقة) بحركته الإصلاحية، والسبب واضح؛ فالهدف النهائي للذات ليس هو أن ترى شيئًا وإنما أن تكون شيئًا.

والجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئًا هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها، واكتساب كينونة أكثر عمقًا، في أساسها تجد الدليل على حقيقتها، وليس في مقولة «ديكارت»: «أنا أفكر»، وإنما في مقولة «كانط»: «أنا أقدر». وغاية مطلب الذات ليس التحرر من الفردية، وإنما هو – من ناحية أخرى –

تحديد الذات تحديدًا دقيقًا. والعمل الأخير ليس عملاً عقليًا وإنما هو عمل حيوي يعمق الكيان الكلي للذات ويشحذ إرادتها باليقين الخلاّق بأن العالم ليس شيئًا يُرى فقط أو يُعرف بالتصور، وإنما هو شيء يُصنع ويعاد صُنعه بعمل مستمر.

إنها لحظة سعادة عظمى للذات. وهي أيضًا لحظة أكبر امتحان لها: هل أنت في مرحلة حياة، أو مرحلة موت، أو مرحلة موت في الحياة؟ استنجد إذن بثلاثة شهود لتتحقّق من مقامك:

أول شاهد هو وعيك أنت..

عندئذ انظر إلى نفسك في نورك أنت..

والشاهد الثاني هو وعي ذاتٍ أخرى..

عندئذ انظر نفسك في نور ذات أخرى غير ذاتك..

والشاهد الثالث هو وعي الله..

وعندئذ انظر نفسك في نور الله..

فإذا وقفت غير مهتز أمام نوره..

فاعتبر نفسك حيًّا أبدًا على مثاله..

هذا الإنسان الذي يجرؤ هو الإنسان الحقيقي..

لأنه يجرؤ على رؤية الله وجهًا لوجه..

فما هو الصعود؟ إنه ليس سوى بحث عن شاهد..

قد يؤكد نهائيًّا حقيقتك..

شاهد بتأكيده وحده يجعلك خالدًا..

ولا أحد يستطيع أن يقف في حضوره دون أن يهتز..

والذي يستطيع ذلك هو حقًّا ذهب خالص..

هل أنت مجرد جزيء من تراب؟

أشدد عقدة ذاتك

واستمسك بكيانك الضئيل

ما أجلّ أن يصقل الإنسان ذاته

وأن يختبر بريقها في حضرة الشمس

في ذلك الوقت أعد نحت جسدك القديم

وأقم كيانًا جديدًا

مثل هذا الكيان هو الكيان الحقيقي

وإلا فذاتك إنما هي مجرد حلقة من دخان

«جاويد نامه»[(١)]

﴿نهاية المتن﴾

---

(١) انظر كُليَّاتي إقبال (فارسي)، جاويد نامه. وقد يحب القارئ الرجوع إلى تعليقات الشيخ محمود أحمد في كتابه Pilgrimage of Eternity الجزء الثاني من صفحة ٢٣٠ إلى صفحة ٢٥٦.

معد التقديم في سطور

الشيماء الدمرداش زكي العقالي

- مصرية، حاصلة على ليسانس الآداب قسم اللغات الشرقية (اللغة فارسية) بجامعة عين شمس، ١٩٩٧م، ثم دبلوم اللغة الإنجليزية، كلية ستيفنسون، إدنبرة، المملكة المتحدة، ١٩٩٩م، ثم ماجستير في الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية، جامعة إدنبرة، المملكة المتحدة ٢٠٠١م، ثم دكتوراه الدراسات الإيرانية في موضوع «نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في جمهورية إيران الإسلامية» من قسم اللغات الشرقية، كلية الآداب، جامعة عين شمس، مايو ٢٠١٠م.
- باحثة في الشئون الإسلامية والإيرانية.
- عملت باحثة ومترجمة في رابطة الجامعات الإسلامية بين عامي ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣م .
- شاركت في العديد من الندوات والمؤتمرات داخل مصر وخارجها.

من أبرز الأعمال والمؤلفات العلمية

- بحث بعنوان «العلاقات المصرية الإيرانية»، جامعة إدنبرة، ٢٠٠٠م.
- بحث بعنوان «تاريخ الإمبراطورية القاجارية»، جامعة إدنبرة، ٢٠٠٠م.
- بحث بعنوان «وجهات النظر المصرية المختلفة حول الثورة والدولة الإيرانية»، جامعة إدنبرة، ٢٠٠١م.
- بحث بعنوان «نشأة الإخوان المسلمين في مصر»، جامعة إدنبرة، ٢٠٠١م.
- ترجمة وتقديم كتاب «الإسلام يدعوكم لما يحييكم» للشيخ عباس علي أختري، من اللغة الفارسية إلى اللغتين العربية والإنجليزية، ٢٠٠٨، ٢٠١٠م.
- دراسة بعنوان العدالة الانتقالية في الجمهورية الإسلامية، لمجلة مختارات إيرانية، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية - مؤسسة الأهرام، ٢٠٠٩م.
- بحث بعنوان «مؤسسات حوار الحضارات في الفضاء الشيعي - خاتمي نموذجًا» لصالح مشروع منبر الحرية بالتعاون مع مكتبة الإسكندرية، يوليو ٢٠٠٩م.

أعضاء اللجنة الاستشارية للمشروع

٢٠١١/٢٠١٠

رئيس اللجنة:

إسماعيل سراج الدين (مكتبة الإسكندرية)، مصر.

أعضاء اللجنة:

إبراهيم البيومي غانم (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة)، مصر.
إبراهيم زين (الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالامبور)، ماليزيا.
حسن مكي (جامعة إفريقيا العالمية)، السودان.
رجب شان ترك (جامعة فاتح، إستانبول)، تركيا.
زاهر عبد الرحمن عثمان (مؤسسة التراث بالرياض)، السعودية.
زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة)، السعودية.
زينب الخضيري (كلية الآداب، جامعة القاهرة)، مصر.
سيد دسوقي حسن (كلية الهندسة، جامعة القاهرة)، مصر .
صلاح الدين الجوهري (مكتبة الإسكندرية)، مصر – **أمين اللجنة**.
ظفر إسحق أنصاري (الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد)، باكستان.
عبد الرحمن السالمي (وزارة الأوقاف والشئون الدينية)، عُمان.
عبد الرحيم بنحادة (جامعة الرباط)، المغرب.
عمار الطالبي (جامعة الجزائر)، الجزائر.
محمد الحداد (الجامعة التونسية)، تونس.
محمد عمارة (مجمع البحوث الإسلامية – الأزهر الشريف، القاهرة)، مصر.
محمد كمال الدين إمام (جامعة الإسكندرية)، مصر.
محمد موفق الأرناؤوط (جامعة آل البيت)، الأردن.
منى أحمد أبو زيد (جامعة حلوان، القاهرة)، مصر.
نور الدين الخادمي (جامعة الزيتونة، تونس)، تونس.

TAJDÏD AL-FIKR AL-DÏNÏ FÏ AL-ISLÂM

The Reconstruction of Islamic Thought

Muhammad Iqbâl

DAR AL-KITAB
AL-MASRI



DAR AL-KITAB
AL-LUBNANI

TAJDÏD AL-FIKR AL-DÏNÏ FÏ AL-ISLÂM



TAJDÏD AL-FIKR AL-DÏNÏ FÏ AL-ISLÂM

The Reconstruction of Islamic Thought

Muhammad Iqbâl

هذا الكتاب

لم يحظَ فكر «إقبال» الفلسفي بما يليق به من العناية والاهتمام على نحو ما لقي شعره من حفاوة وتقدير؛ ومن ثم رأينا تقديم ترجمة جديدة وكاملة لكتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام» تنشر باللغة العربية لأول مرة، تتلافى عيوب الترجمة السابقة وتكمل ما أغفلته، وتكون أقرب لروح النص الأصلي الذي ضمنه خلاصة فكره ومشروعه الفذ لنهضة المسلمين في العالم الحديث؛ لتكون إضافة مهمة لمعرفة المسلمين ـ وغير المسلمين ـ بتطور الفكر الديني في الإسلام.

ويُعد هذا الكتاب علامة بارزة في الفكر النهضوي الإسلامي؛ حيث يوضح أن القرآن الكريم كتابٌ يُعنى بالعمل أكثر مما يُعنى بالنظر، ويرى أن الإسلام قد سبق الفلسفات المعاصرة في الدعوة إلى التفكير الواقعي، ويدعو إلى ضرورة مراقبة تطور الفكر الإنساني والوقوف منه موقف النقد والتمحيص، حيث إن التفكير الفلسفي ليس له حد للوقوف عنده؛ فهو في حالة حراك دائم وتجدد مستمر، فكلما تقدمت المعرفة فتحت مسالك لفكر جديد.

DAR AL-KITAB AL-MASRI
CAIRO



DAR AL-KITAB AL-LUBNANI
BEIRUT